
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00123912 8







Kants
Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte

Von

Paul Menzer
Professor der Philosophie an der Universität Halle



Berlin 1911
Druck und Verlag von Georg Reimer

Wilhelm Dilthey

zugeeignet



Vorwort.

Im vorliegenden Buche versuche ich den chronologischen und systematischen Zusammenhang, welcher zwischen Kants naturgeschichtlichen Lehren und seiner Geschichtsphilosophie besteht, aufzuzeigen. Die Darstellung erstreckt sich über den ganzen Zeitraum seiner schriftstellerischen Tätigkeit und unternimmt es, soweit die Quellen es gestatten, die historische Bedingtheit seiner Ideen zu erweisen. So will meine Arbeit zugleich einen Beitrag zur Geschichte des Entwicklungsgedankens liefern.

Für die Rekonstruktion der entwicklungsgeschichtlichen Lehren und der Weltanschauung Kants in der vorkritischen Periode durfte ich Nachschriften Herders aus den Jahren 1762 bis 1764 verwerten, welche zum Teil früher schon bekannt waren, zum größeren Teil aber erst von mir aufgefunden wurden. Für die Erlaubnis, diese Manuskripte benutzen und aus ihnen einige Stücke mitteilen zu dürfen, bin ich der Verwaltung der Königlichen Bibliothek in Berlin dankbar verpflichtet. In größerem Umfange sollen die Nachschriften in der Vorlesungsabteilung der akademischen Kantausgabe veröffentlicht werden.

Halle a. S., im Dezember 1910.

Paul Menzer.



Inhalt.



Einleitung.

„Die größte Angelegenheit des Menschen ist, zu wissen, wie er seine Stelle in der Schöpfung gehörig erfülle und recht verstehe, was man sein muß, um ein Mensch zu sein.“

In diesem Wort läßt sich das Interesse zum Ausdruck bringen, welches Kants Denken die ganze Zeit seines Lebens hindurch bewegt hat. Daß der Mensch im Zusammenhang der Natur eine besondere Stellung einnehme und daß ihm eine eigentümliche Aufgabe zugefallen sei, ist die Grundanschauung, von der er eine Orientierung versucht. Ein überzeugter Anhänger und Fortbildner der mechanischen Erklärung der Naturvorgänge, sieht er doch ihre Grenzen und sucht nach einer Ergänzung durch Sicherung der Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Zwei Lösungen dieses Problems hat Kant zu den verschiedenen Zeiten seines Philosophierens gefunden: in der „Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ und in der „Kritik der Urteilskraft“. Das erste Mal entwirft er ein Bild des großen gesetzmäßigen Zusammenhanges alles Geschehens und sucht dem Menschen einen Platz zu sichern auf Grund des Gedankens seiner Zuhörigkeit zu einem in sich harmonischen universalen System. Doch es bleibt das Eingeständnis, zurück, daß nur die Hoffnung auf ein Jenseits die ganze Erfüllung menschlichen Strebens geben könne. Das zweite Mal wird auf Grund der moralischen Forderung ein Reich der Zwecke aufgebaut, welches seinem Wesen nach über das Diesseits zu einem Jenseits hinausreicht, und nun beginnt der Versuch, die Wirklichkeit jener Welt des Sollens zuzuordnen. Auch jetzt will diese dem Ideale nicht genügen. Gemeinsam ist beiden Versuchen, daß sie ausgehen von zeitlosen Ordnungen, das eine Mal von der Welt der ewigen Wahrheiten, das andere Mal von der der praktischen Ideen. Und in beiden Fällen wird das zeitliche Geschehen vorgestellt als Erscheinung eines Ewigen. Wie beide Systeme geworden sind und wie das zweite aus dem ersten sich entwickelte, soll im Folgenden dargestellt werden.



I.

Das kosmogonische Weltbild.



Der Gedanke von der Einartigkeit des Stoffes im Universum ist die grundlegende Einsicht, auf der das Gebäude der mechanischen Welterklärung sich erhebt [1]). Er wurde gefaßt, ehe die mühevoll vorwärtsschreitende Wissenschaft sein eigentliches Recht erweisen konnte. Der Gegner, der erst niedergezwungen werden mußte, war die aristotelische Naturphilosophie. Ihre Macht über das mittelalterliche Denken wurzelte doch schließlich darin, daß sie der Idee von der Erlösung als einem überirdischen Vorgang einen überirdischen Ort der Erfüllung gab und daß sie dazu dienen konnte den Gegensätzen: Sünde und Reinheit, Vergänglichkeit und Ewigkeit, Wechsel und Ruhe Ausdruck zu verleihen. Allerdings war dies dualistische Weltbild niemals ganz unbestritten geblieben. Immer strebte das sich nach Vereinigung mit dem Göttlichen sehnende religiöse Empfinden zu dem Alleinen, und der Gedanke einer einheitlichen, überall wirkenden göttlichen Macht führte, besonders im Anschluß an die stoische Naturphilosophie und den Neuplatonismus, in die gefährliche Nähe des Pantheismus. Ebenso bereitete die alle Wirklichkeit liebevoll ergreifende und adelnde Stimmung eines Franz von Assisi und der Mystiker eine Aufhebung des Dogmas vom Dualismus vor. Entscheidend wirkte dann das in der Renaissance hervortretende Lebens- und Naturgefühl dahin, dem Diesseits eigene Werte abzugewinnen und sein Recht dem Jenseits gegenüber zu betonen. Kräftig spricht diese Stimmung zu uns aus den Worten Galileis, in denen er supralunarische und sublunarische Welt vergleicht: „Ich kann nur mit größter Verwunderung, ja mit größtem inneren Widerstreben anhören, daß die Eigenschaften des Unbeeinflußbaren, Unveränderlichen, Unwandelbaren u. s. w. den Naturkörpern, welche das Weltall zusammensetzen, als etwas Vornehmes und Vollkommenes zugeschrieben werden, und im Gegensatz dazu die Wandel-

barkeit, Erzeugbarkeit, Veränderlichkeit u. s. w. als etwas sehr Unvollkommenes gelten soll. Ich für meinen Teil halte die Erde für höchst vornehm und bewundernswert, gerade wegen der vielen verschiedenartigen Wandlungen, Veränderungen, Erzeugungen u. s. w., die ohne Unterlaß auf ihr sich abspielen“ [2]).

Wie nun in der allgemeinen Kulturbewegung der Renaissance modernes Empfinden sich unauflösbar mit dem antiken Geiste verband, so stützte sich auch die naturwissenschaftliche Theorie dieser Zeit auf antike Naturphilosophie, um die neuen Ergebnisse der Beobachtung und stetig sich vervollkommnender systematischer Forschung mit ihr zu vereinigen. Kopernikus hat im Anschluß an die Alten und unter Berufung auf die über die ganze Erde sich erstreckenden Reisen seiner Zeitgenossen die Lehre von unserem Wohnplatz als einem frei im Raume schwebenden, sich um die Sonne wie die anderen Planeten bewegenden Körper gefunden [3]). Doch für sein Weltbild war der Fixsternhimmel noch eine Schranke, und so wirft ihm Bruno vor, er sei ein größerer Mathematiker als Philosoph gewesen. Die kühne Phantasie des Italieners durchdringt auch diese Schale. Bruno steht an der Spitze einer Reihe von Denkern, welche die Einheit alles Geschehens aus künstlerischer Anschauung und künstlerischem Bedürfnis heraus gefordert haben. Er ist der Lehrer des Unendlichen [4]). Unendlichkeit allein kann der wahre Ausdruck göttlichen Wesens sein. Es offenbart sich in zahllosen Welten und Systemen, ähnlich dem, dem die Erde angehört. Es offenbart sich als Alllebendigkeit, der unendliche Raum dient als Stätte unendlich vielen lebendigen Wesen. Der Gottesbegriff liefert zugleich den Gedanken des Systems. Sein Wille ist die in den Dingen waltende Notwendigkeit. Sie tritt uns entgegen in Gesetzmäßigkeit und Ordnung der Dinge. Brunos künstlerischer Sinn drängt dazu, überall Form, Gestaltung, Differenzierung und Harmonie der Gegensätze zu finden. Damit wird eine Versöhnung des Unendlichkeitsgedankens mit dem individuellen Dasein geschaffen, die dann weiter auf Shaftesbury, Buffon, Kant, Herder und Goethe gewirkt hat. Wie es im Unendlichen keinen Mittelpunkt gibt, so darf sich kein einzelnes Wesen als Zweck des Systems fühlen, es erhält seinen eigentümlichen Wert durch seine besondere Stelle auf der Stufenleiter der Wesen und es dient auch

durch sein Vergehen dem Prinzip des Alleinen, die größtmögliche Fülle des Lebens anzustreben. Stoische Naturphilosophie hat sich hier mit dem Lebensgefühl der Renaissance verbunden. Jener verdankt Bruno auch die Lehre von dem alle Wirklichkeit durchdringenden Weltäther, welche so lange eine bedeutende Rolle spielen mußte, als es den kosmischen Theorien an einer physikalischen Hypothese fehlte. Lukrez lieferte den Gedanken von der Konstanz der Materie im Weltall, welche in Brunos System im Zusammenhang mit dem Gedanken eines unveränderlichen Gottes auftrat, und wenn Brunos Phantasie die anderen Weltkörper mit lebenden Wesen bevölkerte, so hatte er auch hier an dem römischen Dichter einen Vorgänger.

So bedeutsam Brunos System auf die Weltanschauung der Folgezeit gewirkt hat, so wenig lieferte es doch für die Begründung einer wissenschaftlichen Theorie von den kosmischen Vorgängen, wie sie durch die kopernikanische Lehre gefordert wurde. Kepler, Galilei, Descartes und Newton haben dies geleistet. So verschiedenartig im Verhältnis zu Bruno die Mittel waren, mit denen Kepler und Galilei das Weltbild der modernen exakten Naturwissenschaft aufbauten, in ihrem Ausgangspunkt waren sie doch von ihm nicht so sehr entfernt. Kepler [5]) will die Herrlichkeit der Werke Gottes dem Menschen offenbaren, die Welt hat Ordnung und Schönheit, deren Gesetze mathematische Konstruktion aufzuzeigen versucht. In der Harmonie der Welt schwelgt sein Empfinden und an die Sonne, als das Herz der Welt, die anima mundi, wendet er sich im begeisterten Hymnus. Auch Galilei erfaßt die Wirklichkeit mit dem liebenden Empfinden des echten Naturforschers, auch er glaubt sie von einer feinsten Substanz durchströmt, und niemand hat klarer wie er erkannt, daß Wissenschaft nur aus Idee und Erfahrung entspringen könne.

War die Mathematik bei Bruno nicht viel mehr als Mittel metaphysischer Spielerei gewesen, so wird sie bei diesen Denkern das Hilfsmittel einer wissenschaftlichen Beschreibung der Wirklichkeit. Kepler schafft den Boden für eine solche dadurch, daß er den Gedanken, Seelisches könne Ursache der Bewegung sein, zerstört. Er bereitet eine physikalische Interpretation der Planetenbewegung vor und bestimmt ihre Gesetzmäßigkeit. Galilei be-

kämpft mit aller Hartnäckigkeit die Lehre von der Verschiedenartigkeit der Materien und versucht, gestützt auf die Beobachtung des Aufleuchtens eines neuen Sternes und der Sonnenflecken, zu erweisen, daß Veränderung auch in der supralunarischen Welt stattfinde. Damit wird prinzipiell das Recht, die für die irdischen Vorgänge gefundene Gesetzmäßigkeit auf die des Himmels anzuwenden, gesichert. Seine Mechanik löst durch ein Annäherungsverfahren das eleatische Problem, den Bewegungsvorgang aus unendlich kleinen Teilen und doch als ein Kontinuum zu begreifen[6]). In seinem Begriffe vom Moment faßt er die die Bewegung eines Körpers bedingenden physikalischen Faktoren zusammen und ermöglicht durch die Kombination dieses Gedankens mit dem der Geschwindigkeit die Beschreibung von Bewegungsvorgängen durch ihre Beziehung zu räumlichen und zeitlichen Bestimmungen.

Eine vorläufige Grenze war der neuen Lehre dadurch gesetzt, daß es noch nicht gelingen wollte, eine brauchbare physikalische Theorie für den Zusammenhang der Bewegungsvorgänge innerhalb des Planetensystems aufzustellen, und daß für die Behauptung einer gleichen Gesetzmäßigkeit der irdischen und himmlischen Erscheinungen der wissenschaftliche Nachweis fehlte. Für das erste der genannten Probleme wurden nun im 17. Jahrhundert zwei Lösungsversuche gemacht: durch Descartes' kinetische und Newtons dynamische Theorie. Das zweite erfuhr durch den französischen Denker kaum eine Förderung, Newton hat es gelöst. Die Bedeutung beider Denker für Kant ist nun zu bestimmen.

D e s c a r t e s' Lehre wird immer merkwürdig bleiben als erster, wirklich wissenschaftlicher Versuch einer konsequenten Zurückführung aller Bewegungsvorgänge auf Druck und Stoß. Ein von sicheren Prinzipien aus stetig vorwärts schreitendes Denken und eine bewunderungswürdige technische Phantasie haben dies Resultat erarbeitet. Darin liegt der prinzipielle Wert und die historische Bedeutung der Physik Descartes'! Aber gerade diese Seite seiner Lehre darf bei der folgenden Betrachtung im ganzen unberücksichtigt bleiben, da Kant als Vertreter einer dynamischen Erklärung sich auf einen anderen Boden stellte. Descartes ist für Kant vor allem wichtig als größter Vorgänger im Versuch einer Theorie von einer rein mechanischen E n t s t e h u n g des Kosmos.

Als solchen hat er ihn gerühmt, er hat sich auf ihn berufen [7]), um die Kühnheit eines solchen Unternehmens zu entschuldigen und sein Recht auf ein ähnliches Wagnis zu begründen. Aber damit ist die Verwandtschaft beider Theorien nicht genügend charakterisiert. Sie liegt in der allgemeinen Problemstellung. Beide Denker gehen aus von der Einsicht in die Unzulänglichkeit einer atomistischen Erklärung im Sinne der Epikureischen Naturphilosophie, der sie doch beide die Anregung zu ihren kosmogonischen Ideen verdanken. Auf allgemeinen die Bewegungsvorgänge beherrschenden Gesetzen begründen sie ihre Lehre und suchen, da für eine solche Gleichförmigkeit doch wiederum eine Sicherung gegeben werden muß, nach einem sie garantierenden Prinzip. Sie finden es im Gottesbegriff. Er ist ihnen ein für die Möglichkeit der Erklärung unentbehrlicher Begriff. Zugleich gibt der an der Idee eines göttlichen Wesens orientierte Gedanke von der Harmonie des Geschehens die Richtung für eine entwicklungsgeschichtliche Betrachtung an, mit anderen Worten: die rein mechanische Hypothese nimmt teleologische Momente in sich auf.

Die universale Bedeutung des Gottesbegriffes für das System Descartes' erhellt aus seinem Briefe an Mersenne vom 15. April 1630, wo es heißt: „C'est par la connaissance de Dieu que j'ai tâché de commencer mes études, et je vous dirai que je n'eusse jamais su trouver les fondements de la physique, si je ne les eusse cherchés par cette voie" [8]). Die Physik bedarf einer solchen Idee bei dem Streben nach einer ursächlichen Erklärung des Geschehens. Sie sieht sich dann auf den Gedanken einer letzten Ursache geführt. Da nun die menschliche Seele einen klaren und deutlichen Begriff von Gott besitzt, so erfährt unsere Erkenntnis eine Bereicherung, sie wird vollkommen, wir gewinnen die Kenntnis der Wirkung aus der der Ursache. Dahin führt auch der Begriff der Substanz. Wenn die Substanz als eine res definiert wird, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum, so läßt sich nur eine einzige denken, nämlich Gott. Von allen anderen ist dann zu sagen: non nisi ope concursus Dei existere posse [9]). Das Verhältnis Gottes zur Wirklichkeit läßt sich nun nach diesen Bestimmungen einmal betrachten in Hinblick auf die in ihr zu beobachtende ewige, unveränderliche Gesetzmäßigkeit, anderseits

kann der Versuch gemacht werden, den durch diese bestimmten Wechsel der Erscheinungen zu begreifen. Die Frage nach dem Wesen der Dinge und die nach der Entwicklung des Geschehens müssen in Beziehung zu Gottes Dasein untersucht werden.

Die Beantwortung der ersten Frage führt zur Darstellung der Grundprinzipien von Descartes' Physik. Zwei Eigenschaften des göttlichen Wesens: die „immutabilitas" und die „simplicitas", schließlich vereinigt in dem Gedanken der Vollkommenheit, dienen zur Ableitung der Gesetze der körperlichen Welt. Die Existenz der letzteren geht unmittelbar auf Gott als den Schöpfer zurück, er „hat die Materie zugleich mit der Bewegung und Ruhe im Anfang erschaffen". In sie hat er Gesetze hineingelegt, welche seinem Wesen entsprechen: „Wir erkennen es als eine Vollkommenheit in Gott, daß er nicht bloß an sich selbst unveränderlich ist, sondern, daß er auch auf die möglichst feste und unveränderliche Weise wirkt." Unveränderlichkeit des Seins und der in ihm herrschenden Gesetzmäßigkeit wird also zugleich garantiert. Zunächst folgt aus der Unveränderlichkeit das Gesetz von der Erhaltung der Materie: „Gott erhält durch seinen gewöhnlichen Beistand so viel Bewegung und Ruhe im Ganzen, als er damals geschaffen hat" [10]). Dann aber folgen zwei Gesetze über die Bewegung „aus derselben Unveränderlichkeit Gottes": 1. „daß jede Sache, sofern sie einfach und unteilbar ist, so viel von ihr abhängt, stets in demselben Zustand verharrt und diesen nur infolge äußerer Ursachen verändert"; 2. „daß jeder materielle Teil, für sich betrachtet, nur in gerader Richtung, aber nie in gekrümmter seine Bewegung fortzusetzen strebt". Hier tritt, wie Descartes ausdrücklich sagt, zur Unveränderlichkeit die „Einfachheit der Wirksamkeit, mit der Gott die Bewegung in der Materie erhält" [11]).

Dieses Prinzip der Einfachheit leitet uns aber nun weiter, wenn wir zu der kosmogonischen Theorie [12]) Descartes' übergehen. Sie wird aus bekannten Gründen vorsichtig mit einer methodologischen Bemerkung eingeführt: „Ich will zur besseren Erklärung der Naturgegenstände in der Aufsuchung ihrer Ursachen höher hinaufgehen, als das nach meiner Ansicht eigentlich nötig ist. Denn unzweifelhaft ist die Welt von Anfang an in aller Vollkommenheit geschaffen worden, so daß in ihr die Sonne, die Erde, der Mond

und die Sterne existiert haben, und daß es auf der Erde nicht bloß Samen von Pflanzen, sondern diese selbst gab, und auch Adam und Eva nicht als Kinder geboren, sondern erwachsen geschaffen worden sind. Dies lehrt uns die christliche Religion und auch die natürliche Vernunft. Denn wenn man die Allmacht Gottes berücksichtigt, so kann er nur das in jeder Beziehung Vollkommene geschaffen haben. Allein dennoch ist es zur Erkenntnis der Natur der Pflanzen und Menschen besser, ihre allmähliche Entstehung aus den Samen zu beobachten, als so, wie sie Gott zu Beginn der Welt geschaffen hat.“ [13]).

Der so zu denkende Anfangszustand der Dinge soll nun nicht, wie Descartes es früher versucht zu haben erklärt, als ein chaotischer vorgestellt werden, „eine solche Verwirrung scheint mit Gottes, des Weltschöpfers höchster Vollkommenheit weniger zu stimmen, als das Maß und die Ordnung, und das Chaos kann auch nicht so deutlich von uns erkannt werden“ [14]). Beide Gründe, die zur Ablehnung einer solchen Theorie führten, laufen doch schließlich auf eins hinaus: Die Erkennbarkeit der Wirklichkeit wird durch die Annahme einer Unordnung in Frage gestellt. Der Gottesbegriff wird im Gegensatz zum Chaos klar und deutlich erkannt, und sein höherer Erkenntniswert leuchtet so ohne weiteres ein. In der Begründung seiner Theorie zeigt sich Descartes nun überall geleitet von dem Prinzip der Einfachheit. So nimmt er an, „daß alle Teilchen der Materie im Anfange sowohl nach Größe als nach Bewegung einander gleich gewesen sind“ [15]). Aus diesem Zustand versucht er dann auf Grund seiner Wirbeltheorie die Entstehung der drei verschiedenen Arten der Materie abzuleiten. Sie werden aus einer homogenen Materie rein mechanisch gebildet, da ja die Identifizierung von Körperlichkeit und Ausdehnung die Einartigkeit des Stoffes im Weltall in sich schließt. Aus der ersten Materie entstehen dann Sonne und Fixsterne, aus der zweiten der Himmel, aus der dritten die Erde, die Planeten und die Kometen. Eine Schwierigkeit bleibt allerdings darin bestehen, daß bis zum Anfangszustand menschliche Erkenntnis nicht hinreichen kann. Wir nehmen die Materie als in viele Teile geteilt und bewegt an, „aber wie groß diese Teile sind, wie schnell sie sich bewegen und welche Kreise sie beschreiben, kann man aus bloßer Vernunft nicht ab-

leiten, denn Gott konnte dies auf unzählige Arten zustande bringen, und nur die Erfahrung kann lehren, welche er davon ausgewählt hat". Aber diese Unsicherheit führt doch gerade wieder zu einer kräftigen Betonung der rein mechanischen Theorie. Die in der Körperwelt herrschende Gesetzmäßigkeit führt mit Notwendigkeit zu der Ordnung der Dinge, wie wir sie jetzt beobachten können. Mit Hilfe der Naturgesetze „wird die Materie alle Gestalten, deren sie fähig ist, nach und nach annehmen und wenn wir diese Gestalten der Reihe nach betrachten, werden wir endlich zu der gelangen, welche die der jetzigen Welt ist; es ist deshalb kein Irrtum bei einer falschen Voraussetzung zu befürchten" [16]). Ein solcher Erfolg läßt sich nur erwarten auf Grund des Prinzipes der Einfachheit, das aus dem Gottesbegriff gewonnen wurde.

So hat sich gezeigt, wie auch Descartes eine den Erscheinungen immanente Teleologie annehmen muß, um die Ordnung des Geschehens abzuleiten, und wie diese schließlich aus dem Wesen Gottes folgt. Der Grundmangel seiner Theorie ist, wie schon hervorgehoben, im Fehlen einer mathematischen Begründung zu sehen. Eine Grenze ist ferner für sie in der von Descartes selbst eingestandenen Unmöglichkeit gegeben die Stellung der Fixsterne zu erklären [17]). Aber diese Einwände können der Kühnheit seines Unternehmens nicht Eintrag tun. Am Schluß des dritten Teiles der Prinzipien erinnert er noch einmal an seinen systematischen Grundgedanken von dem einheitlichem Zusammenhang der Bewegung aller Körper im Weltall [18]). Anderseits gibt uns seine genetische Theorie das Bild eines großartigen Werdens und Vergehens, Systeme, die einst gewesen, sind zerstört, nachdem sie ihren Stoff an größere gegeben haben [19]).

Wie Galilei so hat auch N e w t o n das Wesen des induktiven Forschens klar erkannt. Sein berühmter Satz „hypotheses non fingo" [20]) darf nicht so verstanden werden, als habe er jedes apriorische Element ausschalten wollen. Vielmehr enthält die e r s t e der Regeln zur Erforschung der Natur ein solches. Sie schreibt vor: „An Ursachen zur Erklärung der natürlichen Dinge nicht mehr zuzulassen, als wahr sind und zur Erklärung jener Erscheinungen ausreichen." Und zur Begründung setzt er hinzu: „Die Physiker sagen: Die Natur tut nichts vergebens, und vergeblich

ist dasjenige, was durch vieles geschieht und durch weniger ausgeführt werden kann. Die Natur ist nämlich einfach und schwelgt nicht in überflüssigen Ursachen der Dinge." Und die zweite Regel sagt: „Man muß daher, so weit es angeht, gleichartigen Wirkungen dieselben Ursachen zuschreiben." Die Regel 3 gibt dann eine nähere Aufklärung über den in der vorigen Regel enthaltenen Satz: „so weit es angeht". Newton versucht an einem Beispiel das Recht der Verallgemeinerung aus der Sammlung von Tatsachen abzuleiten: „Diejenigen Eigenschaften der Körper, welche weder verstärkt noch vermindert werden können und welche allen Körpern zukommen, an denen man Versuche anstellen kann, muß man für Eigenschaften aller Körper ansehen" [21]). Das einzige Mittel dies zu leisten ist der Versuch. So schließen wir aus der Tatsache, daß wir bei allen wahrnehmbaren Körpern Ausdehnung antreffen, auf diese Eigenschaft bei allen Körpern. Und auf diese Weise gelangen wir zur Feststellung ihrer wesentlichen Eigenschaften überhaupt, welche sind: Ausdehnung, Härte, Undurchdringlichkeit, Beweglichkeit und Kraft der Trägheit. Von da aus schließen wir auf dieselben Eigenschaften bei den kleinsten Teilen der Körper. Man bemerkt, daß in der Aufzählung die Schwere fehlt. Newton schließt auf sie nach demselben Verfahren: „Sind endlich alle Körper in der Umgebung der Erde gegen diese schwer, und zwar im Verhältnis der Menge der Materie in jedem; ist der Mond gegen die Erde nach Verhältnis seiner Masse, und umgekehrt unser Meer gegen den Mond schwer; hat man ferner durch Versuche und astronomische Beobachtungen erkannt, daß alle Planeten wechselseitig gegen einander und die Kometen gegen die Sonne schwer sind, so muß man nach dieser Regel behaupten, daß alle Körper gegen einander schwer seien." Dann aber folgt die Einschränkung: „Ich behaupte aber doch nicht, daß die Schwere den Körpern wesentlich zukomme. Unter eigentümliche Kraft begreife ich die Kraft der Trägheit, welche unveränderlich ist, wogegen die Schwere mit der Entfernung von der Erde abnimmt" [22]). Damit gibt Newton deutlich an, in welchem Sinne er den Begriff der Schwere gebraucht wissen will. Es ist ein Beziehungsbegriff, er wird nur gewonnen aus den beobachteten Erscheinungen, das Wesen der

Schwere ist unerkennbar. Am klarsten spricht sich Newton darüber aus in der Optik: „It is well known that bodies act one upon another by the attraction of gravity, magnetism and electricity; and these instances shew the tenor and course of Nature, and make it not improbable, but that these may be more Attractive powers than these. For Nature is very consonant and conformable to herself. How these attractions may be performed, i do not consider. What i call attraction, may be performed by Impulse, or by some other means unknown to me. I use that word here to signify only in general any force by which bodies tend towards one another, whatsoever be the cause. For we must learn, from the phaenomena of Nature, what bodies attract one another, and what are the laws and properties of the attraction, before we enquire the cause by which the attraction is performed" [23]). Damit sind wir der Frage näher gerückt, worin eigentlich die Tat Newtons zu sehen sei. Sein Schüler Cotes hat sich darüber in der Vorrede zur 2. Auflage der Prinzipien so ausgesprochen: „Daß die Kraft der Schwere allen Weltkörpern innewohne, hatten die einen vermutet, die andern gedacht, er aber, als der Erste und Einzige vermochte es, ihr Dasein vermittels der Erscheinungen zu erweisen und ihr durch ausgezeichnete Spekulationen eine feste Grundlage aufzubauen" [24]). Kühne Verallgemeinerung aus beobachteten Tatsachen und mühevolle, geduldige exakte Begründung dieser Idee sind in Newtons Leistung vereinigt. Durch die Ausdehnung des Attraktionsgedankens auf alle Körper und den Nachweis einer sie alle beherrschenden Gesetzmäßigkeit vollendete er das Streben nach einheitlicher Konstruktion der Wirklichkeit. Im dritten Buch, das den Titel führt „Das Weltsystem", hat er die leitenden Gedanken seiner Gravitationsmechanik so ausgesprochen: „Alle Planeten sind gegeneinander schwer. Alle Körper sind gegen die einzelnen Planeten schwer, und die Gewichte der ersteren gegen jeden Planeten sind in gleichen Abständen vom Mittelpunkt der letzteren der Menge der in den einzelnen Körpern befindlichen Materie proportional." „Die Schwere kommt allen Körpern zu und ist der in jedem enthaltenen Menge der Materie proportional" [25]). Für diese Sätze, welche die Einerleiheit der Erdschwere und der Attraktion aussprechen, hat Newton dadurch die mathematische Begründung

gegeben, daß er die Gesetze des freien Falles auf die Bewegung der Himmelskörper anwandte und eine Theorie der krummlinigen Bewegung gab. So drückt Dühring sein Verhältnis zu Kepler prägnant aus, wenn er sagt, Newton habe die Kepler'schen Tatsachen in Attraktionsnotwendigkeiten [26]) verwandelt. Das Resultat war nunmehr: Einerleiheit der Kräfte im Weltall und Einerleiheit ihrer Gesetzgebung.

Durch die erkenntniskritische Beschränkung, die Newton sich auferlegt hatte, durch die vorwiegend mathematische Verwertung des Begriffes der Schwere ist es nun gegeben, daß er einige Fragen unbeantwortet ließ, die entweder auf dem Gebiete der physikalischen Theorie lagen oder durch andere Interessen aufgegeben wurden. So verzichtet er darauf, die besondere Form der Gesetzmäßigkeit in der Planetenbewegung aus der Schwerkraft abzuleiten. Vielmehr führt er sie auf die Anordnung eines göttlichen Wesens zurück, und daraus wird verständlich, daß er die Möglichkeit einer anderen Gesetzmäßigkeit, die auf den göttlichen Willen zurückzuführen wäre, zugibt. In unmittelbarem Zusammenhang steht der weitere Verzicht auf eine Erklärung der verschiedenen Dichtigkeit der Planeten. Für eine mathematische Betrachtung genügte ja auch der einfache Nachweis und die Berechnung dieser Verschiedenheit, eine physikalische Theorie würde nach der Ursache dieser Erscheinung fragen. Sie ist für Newton besonders interessant gewesen, weil sie in Berührung steht mit einem letzten Problem der mechanischen Welterklärung überhaupt, der Frage nach der Verschiedenheit der Dinge, welche aus dem Gedanken einer „blinden mechanischen Notwendigkeit“ sich nicht ableiten läßt: Sie, „welche stets und überall dieselbe ist, kann keine Veränderung der Dinge hervorbringen; die ganze in bezug auf Zeit und Ort herrschende Verschiedenheit aller Dinge kann nur von dem Willen und der Weisheit eines notwendig existierenden Wesens herrühren“ [27]). Die Tatsache der Verschiedenheit legt zugleich die Frage nach dem Ursprunge der im Weltall herrschenden Ordnung auf und hier ist nun die Stelle, wo Newton am schärfsten die Grenze der mechanischen Weltanschauung gezogen hat, wo er am lautesten sein Glaubensbekenntnis ausspricht: „Diese bewunderungswürdige Einrichtung der Sonne, der Planeten und Kometen hat nur aus dem Rat-

schlusse und der Herrschaft eines alles einsehenden und allmächtigen Wesens hervorgehen können. Wenn jeder Fixstern das Zentrum eines dem unserigen ähnlichen Systems ist, so muß das Ganze, da es das Gepräge eines und desselben Zweckes trägt, bestimmt einem und demselben Herrscher unterworfen sein... Dieses unendliche Wesen beherrscht alles, nicht als Weltseele, sondern als Herr aller Dinge... Die Herrschaft eines geistigen Wesens ist es, was Gott ausmacht. Es folgt hieraus, daß der wahre Gott ein lebendiger, einsichtiger und mächtiger Gott, daß er über dem Weltall erhaben und durchaus vollkommen ist. Er ist ewig und unendlich, allmächtig und allwissend... Er ist weder die Ewigkeit noch die Unendlichkeit, aber er ist ewig und unendlich; er ist weder die Dauer noch der Raum, aber er währt fort und ist gegenwärtig; er währt stets fort und ist überall gegenwärtig, er existiert stets und überall, er macht den Raum und die Dauer aus... Gott ist überall und beständig ein und derselbe Gott. Er ist überall gegenwärtig, und zwar nicht nur virtuell, sondern auch substantiell; denn man kann nicht wirken, wenn man nicht ist. Alles wird in ihm bewegt und ist in ihm enthalten, aber ohne wechselseitige Einwirkung... Man sagt allegorisch: Gott sieht, hört, redet, lacht, liebt, haßt, wünscht, gibt, nimmt an, freut sich, zürnt..., weil alles dasjenige, was man von Gott sagt, von irgend einer Vergleichung mit menschlichen Dingen entnommen ist. Diese Vergleichungen, wenn sie auch sehr unvollkommen sind, geben indessen doch eine schwache Vorstellung von ihm" [28]). Es ist deutlich: dieser Gottesbegriff entzieht sich dem Versuch einer wissenschaftlichen Fixierung, es ist unmöglich, ihn für den Aufbau einer physikalischen Theorie über die Entstehung des Kosmos zu verwerten.

Damit sind die wesentlichsten Voraussetzungen gegeben, auf denen die Kantische Kosmogonie als naturwissenschaftliche Hypothese sich aufbaut. Lukrez und Descartes lieferten die Idee, Newton gab die Mittel ihrer Ausführung. Aber für Kant war eine solche Theorie doch nicht letzter Zweck, er brachte ihre Resultate sofort in Zusammenhang mit der Richtung seines Empfindens und suchte nach einer Versöhnung jener und dieser. Sein Streben nach einem derartigen Ziel entsprang aus der Einsicht in die Unzulänglichkeit

einer rein mechanischen Erklärung der Wirklichkeit. Die Einwände, welche er wie seine Zeitgenossen gegen die Alleinherrschaft einer mechanistischen Interpretation erhoben, waren vornehmlich zwei. Es wurde auf die Unmöglichkeit hingewiesen, daß aus planlos bewegter Materie sich Gesetzmäßigkeit und Ordnung des Geschehens einstelle, deren allgemeine Geltung eben erwiesen worden war. In Parallele damit trat der Einwand auf, daß das wunderbarste Gebilde der Natur, der Organismus, unmöglich aus lebloser Materie entstanden sein könne. Entstehung des Planetensystems und Entstehung der organischen Wesen sind die beiden großen Probleme, vor denen die Menschen des 18. Jahrhunderts in andächtiger Verehrung eines göttlichen Wesens ihr Nichtwissen eingestehen. Besonders das organische Leben, in dessen subtile Geheimnisse man soeben mit Hilfe des Mikroskopes eindrang, war eine Erscheinung, vor der jeder Gottesleugner verstummen mußte.

Die Lösung, welche sich ergab, ist damit schon angedeutet. Daß die Welt von einem göttlichen Wesen geschaffen sei, war die allgemeine Grundüberzeugung des Zeitalters, neben der der Materialismus, besonders in Deutschland, kaum eine ernsthafte Rolle spielte. Dieser Gedanke von Gott mußte mit dem Mechanismus in Einklang gebracht werden. Spinoza hatte eine Lösung gefunden, die bei dem zu schließenden Kompromiß die Sache der mechanischen Welterklärung am entschiedensten führte, Gott und Welt identisch setzte und die Gesetze der Wirklichkeit als im Wesen Gottes liegend betrachtete. Das 18. Jahrhundert und auch Kant haben gegen diese Entpersönlichung Gottes und die Vernichtung des Individuums angekämpft, ihrem protestantischen Bewußtsein stellte sich das Verhältnis des Menschen zu seinem Gott dar als das ihrer Persönlichkeit zu einem persönlichen Wesen. So galt Spinoza als Atheist, es gibt Porträts von ihm aus dieser Zeit, welche eine solche Unterschrift tragen.

Die Versöhnung wurde nun angebahnt durch denselben Gedanken, welcher den Begriff der Notwendigkeit des Geschehens geliefert hatte. Es war die Idee von der Vernünftigkeit des großen Zusammenhanges aller Wirklichkeit, welcher einen Zugang zu der entfremdeten Welt des Mechanismus eröffnete. Durch diese Ein-

bruchsstelle drängten sich dann auch andere als reine theoretische Überlegungen ein. Es wurden damit all' die Wertgefühle verbunden, die an dem Gedanken des Vernünftigen hingen. Unmerklich ging die theoretische Betrachtung in eine religiös-ästhetische Wertung über. Erwachendes inneres Leben und erwachendes Naturgefühl strebten gleichmäßig danach, die bewunderten Formen der Natur in anorganischer und organischer Welt zu beleben. Für diese Bewegung leistete die Newtonische Naturphilosophie Bedeutsames. So vorsichtig ihr Urheber den Kraftbegriff verwertet hatte, so konnte er doch nicht hindern, daß er angewandt wurde, um der Natur Lebendigkeit wiederzugewinnen. Ist doch der Begriff der Kraft letzthin durch den des Willens, wie er vom Menschen erlebt wird, zu deuten. An dieser Stelle setzten Shaftesbury, die französischen Naturphilosophen und ihre Anhänger in Deutschland ein.

Zu ähnlichen Zielen drängte auch der Individualismus des 18. Jahrhunderts. Merkwürdig, wie hier die Dinge sich seltsam verketteten! Entsprungen aus der Renaissancebewegung und der Reformation, erhielt er seine besondere Prägung schon im 17. Jahrhundert durch den Gedanken des Menschen als eines vernünftigen Wesens. Einen Beweis für diese ihm eigene Kraft liefert dann gerade seine Leistung, das Weltall als einen gesetzmäßigen Zusammenhang zu begreifen. Aber da dies unendliche Geschehen das Individuum zu vernichten droht, wehrt es sich gegen das, was es selbst erschaffen. Der so entstehende Individualismus ist stiller und weniger explosiv als der der Persönlichkeitsforderung in der Gegenwart, da er sich nicht dem Ansturm sozialistischer Forderung zu wehren hat. Was ihm die eigentümliche Signatur gibt, ist das Gefühl der Verpflichtung des Menschen auf Grund seiner bevorzugten Stellung. Die durch die Vernunfttätigkeit gewonnene Freiheit will der Mensch sich nicht nehmen lassen. So muß eine Weltordnung gedacht werden, die einen Platz für diese läßt. Zuerst versucht anthropomorphistische Teleologie diesem Bedürfnis zu genügen, wird aber von den höheren Geistern bald zurückgewiesen. So entsteht im Anschluß an den stoischen Theodizeegedanken die Idee des in sich gegliederten Systems der Wirklichkeit, dem alle Wesen zugleich als Mittel, zugleich als Zweck angehören, und in dem der Mensch die höchste Stufe einnimmt. Es

gelingt der Versuch, Einheit und Vielheit, All und Persönlichkeit zu versöhnen.

Drei Denker waren es nun, welche Kant bei dem Suchen nach einer Versöhnung zwischen wissenschaftlicher Interpretation der Wirklichkeit und den Forderungen des Gemütes die Wege zeigten: Leibniz, Shaftesbury und Buffon.

Leibnizens[29]) Stellung zu diesen Problemen ist dadurch bestimmt, daß er Mechanismus und Teleologie gleichmäßig zu ihrem Rechte kommen lassen will. Er glaubt dies Ziel erreichen zu können durch das System der prästabilierten Harmonie, in welchem die Vorzüge der Hypothesen Epikurs und Platons, der größten Materialisten wie der größten Idealisten, sich vereinigen[30]). So sagt er in dem Brief an Remond vom 10. Januar 1714: „Ich schmeichle mir, in die Harmonie der verschiedenen Reiche vorgedrungen zu sein und erkannt zu haben, daß beide Parteien recht haben, vorausgesetzt, daß sie gegenseitig ihre Kreise nicht stören, daß also alles in den Naturerscheinungen gleichzeitig auf mechanische und auf metaphysische Weise geschieht, daß aber die Quelle der Mechanik in der Metaphysik liegt“ [31]).

Erkenntnistheoretisch läßt sich das zu lösende Problem auch so aussprechen: in dem Gegensatz der ewigen und tatsächlichen Wahrheiten war die Erkenntnis ausgedrückt, daß in dem einzelnen Vorgang ein Nichtrationalisiertes und auch nicht Rationalisierbares enthalten ist. Es mußte an dem Wirklichen, einfach Gegebenen ein Moment aufgezeigt werden, das den Ansatz zu einer rationalen Konstruktion gestattete. Dies wird durch die mechanische Betrachtung geleistet. Aber an ihr muß wiederum ein Punkt gefunden werden, wo die wertende Betrachtung einsetzen kann. Sie wird durch den Gedanken einer diese Ordnung mit dem reichsten Sein erfüllenden Wirklichkeit möglich.

Beginnen wir mit der Bestimmung der Grenze der mechanischen Konstruktion gegenüber der Metaphysik. Leibniz hat sich über die Entwicklung seiner Anschauungen über dies Problem selbst mehrfach geäußert: „Ich war in dem Lande der Scholastiker schon sehr weit vorgedrungen, als die Mathematiker und die mo-

dernen Schriftsteller mich noch als ganz jungen Mann bestimmten, es zu verlassen. Ihre vortreffliche Methode, die Natur mechanisch zu erklären, entzückte mich, und ich verachtete mit Recht die Methode derer, die nur Formen und Fähigkeiten, von denen man nicht das geringste versteht, gebrauchen. Seither aber habe ich bei dem Versuch, die Prinzipien der Mechanik selbst tiefer zu begründen, um von den Naturgesetzen Rechenschaft zu geben, die die Erfahrung uns lehrt, erkannt, daß die alleinige Betrachtung einer ausgedehnten Masse nicht ausreicht, und daß man den Begriff der Kraft hinzunehmen muß, der für den Verstand völlig erfaßbar ist, wenngleich er ins Gebiet der Metaphysik gehört"[32]). Diese allgemeine Formulierung läßt sich nun durch prägnantere Fassungen weiter erläutern. An zwei Stellen versagt die mechanische Welterklärung: sie kann die Prinzipien ihrer Betrachtung und den Zweck und Nutzen der Wirklichkeit nicht verständlich machen. Ihr eigentliches Gebiet ist nur die Erklärung der besonderen Phänomene. „Bei der Erklärung der besonderen Phänomene bin ich radikalster Anhänger der Korpuskularphilosophie"[33]). Oder an anderen Stellen: „Ich räume ein, daß die besondern Äußerungen der Natur mechanisch erklärt werden können und müssen, wobei jedoch ihr bewundernswürdiger Zweck und Nutzen, den die Vorsehung zu erzielen gewußt hat, nicht außer acht gelassen werden darf. Die allgemeinen Prinzipien der Physik und der Mechanik selbst aber sind von der Leitung durch eine höchste Vernunft abhängig und können nicht erklärt werden, ohne daß dieselbe mit in Betracht gezogen würde"[34]). Und in der Erwiderung auf Bayles Einwände heißt es: „Ich habe häufig gezeigt, daß, wenngleich alle einzelnen Phänomene mechanische Gründe haben, die endgültige Analyse der mechanischen Gesetze und die Natur der Substanzen uns schließlich nötigt, zu tätigen, unteilbaren Prinzipien zu greifen, und daß die bewunderungswürdige Ordnung, die hierin herrscht, uns ein allumfassendes Prinzip von höchster Intelligenz und Macht zu erkennen gibt"[35]). Die Lösung der Frage ist damit schon gegeben: die Ordnung der Erscheinungswelt wird gesichert durch den gemeinsamen Ursprung aller Dinge aus Gott. Haben wir als „einfache Physiker" die in der Natur herrschenden Gesetze beschrieben, so erheben wir uns

nun zur Metaphysik, „indem wir uns des gewaltigen, wenngleich gemeinhin wenig angewandten Prinzips bedienen, wonach nichts ohne zureichenden Grund geschieht, d. h. sich nichts ereignet, ohne daß es dem, der die Dinge hinlänglich erkannte, möglich wäre, einen Grund anzugeben, der genügte, um zu bestimmen, warum es so ist und nicht anders“ [36]). Die erste so zu stellende Frage lautet: „Warum es eher Etwas als Nichts gibt.“ Wir gelangen auf diesem Wege zum Beweis für das Dasein Gottes. Ihm kommt im Gegensatz zu der hypothetischen Notwendigkeit der Dinge der Welt metaphysische Notwendigkeit zu. Ist das Dasein Gottes erwiesen, so läßt sich weiter auf ihn als ein geistiges Wesen schließen, denn „nichts kann regelmäßig sein, ohne vernunftgemäß zu sein“ [37]), und so ergibt sich aus der Betrachtung der in der Welt herrschenden Ordnung der Gedanke an einen weisen Urheber. Wie das Verhältnis Gottes zur Welt zu denken sei, ist nun die wichtigste Frage, zu deren Beantwortung die bekannte Stelle der „Theodizee“ dienen kann: „Diese Substanz muß eine intelligente sein. Denn da die Welt, welche existiert, zufällig ist und die unendlich vielen anderen Welten ebenso möglich waren und sozusagen in gleicher Weise nach dem Dasein strebten, so muß die Ursache der Welt eine Rücksicht oder Beziehung zu allen diesen möglichen Welten gehabt haben, um eine von ihnen zu bestimmen. Und diese Rücksicht oder Beziehung einer existierenden Substanz zu bloßen Möglichkeiten kann nichts andres sein als der Verstand, der die Vorstellungen von ihnen hat, und die Wahl eines von ihnen kann nichts andres sein als die Handlung des Willens, der wählt. Und was den Willen dieser Substanz wirksam macht, ist ihre Macht. Die Macht geht auf das Sein, die Weisheit oder der Verstand auf das Wahre, der Wille auf das Gute. Ferner muß diese intelligente Ursache in jeder Weise unendlich sein und absolut vollkommen an Macht, Weisheit und Güte, da sie auf alles geht, was möglich ist“ [38]). Das Verhältnis Gottes zur Welt ist demnach ein dreifaches: das Verhältnis seines Verstandes zur Gedankenmäßigkeit der Welt, das seiner Macht zu ihrem Dasein und das seines Willens zu dem in ihr hervortretenden Guten. Durch die erste Bestimmung werden die ewigen Wahrheiten der Einwirkung des

göttlichen Willens entzogen, Leibniz bekämpft mehrfach entgegenstehende Ansichten [39]). So gibt es Wissenschaften, die allein von der Vernunft abhängen, wie die Logik, die Metaphysik, die Arithmetik, die Geometrie, die Wissenschaft von der Bewegung und die Wissenschaft vom Rechte [40]). Sie sind der menschlichen Vernunft zugänglich, weil sie Erkenntnis der notwendigen und ewigen Wahrheiten besitzt und bis zur Erkenntnis Gottes aufsteigen kann. Aber das Verhältnis des göttlichen Verstandes zu den ewigen Wahrheiten ist ein anderes als das des menschlichen. Einmal, insofern der erstere ein unendlicher ist, dann aber, und damit steigt Leibniz zu der letzten Höhe auf, die menschliches Denken zu erreichen streben kann: die ewigen Wahrheiten erhalten ihre Realität durch den göttlichen Verstand, er ist nicht nur ihr Wohnsitz, er bewirkt sie. Mit Thomasius findet Leibniz es nicht „ratsam, völlig über Gott hinauszugehen und mit einigen Scotisten zu sagen, die ewigen Wahrheiten würden fortbestehen, wenn es auch keinen Verstand, nicht einmal den Gottes, gäbe. Denn meines Erachtens bewirkt eben der göttliche Verstand erst die Realität (fait la réalité) der ewigen Wahrheiten, obgleich Gottes Wille keinen Anteil daran hat. Jede Realität muß in etwas Seiendem begründet sein. Freilich kann ein Atheist Geometer sein, aber wenn es keinen Gott gäbe, würde es keinen Gegenstand der Geometrie geben. Und ohne Gott würde es nicht nur nichts Seiendes, sondern nicht einmal etwas Mögliches geben. Das hindert jedoch nicht, daß die, welche die Verknüpfung aller Dinge unter sich und mit Gott nicht einsehen, nicht doch gewisse Wissenschaften verstehen könnten, ohne deren erste Quelle zu kennen, die in Gott ist“ [41]). Dieser Satz, der von den reinen Formalisten gern übersehen wird, zeigt doch eigentlich erst den letzten Zusammenhang zwischen Gott, den ewigen Wahrheiten und der Welt. Der göttliche Verstand hat Fähigkeit, Wahrheit zu erzeugen, nicht bloß sie anzuerkennen oder nachzubilden. Gottes Dasein gibt für alle Wahrheit die Geltungsmöglichkeit. Nicht eine logische Sicherheit erhalten auf diese Weise die Wahrheiten, es ist eine Bedingung des Erkennens, insofern es Sachverhalte ausdrückt, daß eine Beziehung für die Geltung derselben geschaffen wird. Für den Menschen ist diese Beziehung in der Wirklichkeit gegeben, für

Gott kann sie nur in seinem eigenen Dasein liegen. In diesem Sinne kann Leibniz sagen, daß Gott die Realität der ewigen Wahrheiten bewirke.

Aus der Unendlichkeit des göttlichen Verstandes folgt die unendliche Zahl der von ihm gedachten Möglichkeiten. Daß diese Systeme von möglichen Welten darstellen, ist freilich eine unbewiesene Annahme, eine Schwierigkeit, die wohl darin einen ungewollten Ausdruck findet, daß Leibniz von dem Drängen der Systeme aus ihrer idealen Sphäre zur Wirklichkeit spricht. Die beste unter den möglichen Welten hat nun die göttliche Güte ausgewählt. Diese Auswahl geschieht durch den Willen, ohne daß er an dem System der Welt etwas ändern könnte, sie wird als Ganzes ausgewählt: „Da der Ratschluß Gottes lediglich in dem Entschlusse besteht, nachdem er alle möglichen Welten miteinander verglichen hat, die beste von ihnen zu wählen und sie durch das allmächtige Wort „Fiat" mit allem, was sie enthält, ins Dasein zu rufen, so ist es klar, daß dieser Ratschluß nichts an der Beschaffenheit der Dinge ändert, und daß er sie so läßt, wie sie im Zustande der reinen Möglichkeiten waren, d. h. daß er weder an ihrer Beschaffenheit oder Natur, noch selbst an ihren Akzidenzen, die bereits vollständig in der Vorstellung dieser möglichen Welt enthalten waren, etwas ändert" [42]). Die göttliche M a c h t hat nun eine Welt ins Dasein gerufen, es konnte nur e i n e sein, da alles miteinander verknüpft ist und deshalb kein Platz da ist, um von diesen Welten mehr als eine zuzulassen [43]). Der Gedanke des einheitlichen Zusammenhanges aller Erscheinungen wäre sonst zerstört, jedes System ist in sich vollendet. Doch da der Gedanke des Systems auch auf andere Welten angewandt werden kann, genügt diese Bestimmung noch nicht, um die Wahl gerade dieser Welt zu rechtfertigen. Die Macht Gottes steht in keinem notwendigen Verhältnis mit unserer Welt; so muß die göttliche G ü t e zur Erklärung für diese Wahl in Anspruch genommen und es muß gezeigt werden, daß gerade die in unserer Welt waltende Systematik am meisten den Intentionen der göttlichen Güte entspricht, daß sie die beste unter den möglichen ist.

Neben der „Theodizee" ist es vor allem die kleine Schrift „Die Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade", welche die

Antwort gibt: „Aus der höchsten Vollkommenheit Gottes folgt, daß er bei der Hervorbringung des Universums den bestmöglichen Plan gewählt hat, gemäß dem sich die größte Mannigfaltigkeit mit der größten Ordnung vereinigt: bei dem der Platz, der Ort und die Zeit in der besten Weise verwendet sind und die größte Wirkung auf die einfachste Weise hervorgebracht wird: kurz bei dem den Geschöpfen die größte Macht, die größte Erkenntnis, das größte Glück und die größte Güte gegeben ist, die das Universum in sich aufnehmen konnte. Denn da im Verstand Gottes alle Möglichkeiten nach dem Maße ihrer Vollkommenheiten zur Existenz streben, so muß die wirkliche Welt als das Ergebnis all dieser Ansprüche die vollkommenste, die nur möglich war, sein. Ohne diese Voraussetzung wäre es unmöglich, davon Rechenschaft abzulegen, weshalb die Dinge eher diesen als einen andren Lauf genommen haben.“ [44])

Wir sehen gewissermaßen hinein in die Werkstatt des göttlichen Bildners. Wie nach einem schönen Worte Dürers der Maler voller Bilder ist, so schwelgt der göttliche Verstand in der Unerschöpflichkeit seiner kombinatorischen Kraft. Die ganze Fülle idealen Seins beherrscht sein Geist, und er liebt diese Fülle. Er will nichts von ihr verlieren, wenn er sie in ein Dasein treten läßt. Das Drängen der Möglichkeiten zu einem solchen ist sein Schöpferdrang, und er findet und wählt die Form, in die er den größten Reichtum des Seins hineingießen kann. Das Mittel ist die rationale Ordnung, die prästabilierte Harmonie: „beim ersten Ursprung der Dinge kommt eine gewisse göttliche Mathematik oder ein metaphysischer Mechanismus zur Anwendung“.[45]) Das so entstehende Weltbild darf als bekannt vorausgesetzt werden, die „Monadologie“ entwickelt es in übersichtlicher Kürze, es ist hier nur noch zu fragen, in welchem Sinne das Prinzip des Mechanismus und das der Angemessenheit eine Ausgleichung findet. Der Mechanismus der körperlichen Vorgänge macht nicht die Wirklichkeit aus, er ist eine Teilerscheinung, eine besondere Darstellung des Gedankens der Einheit in der Mannigfaltigkeit, „die Gesetze der Ursächlichkeit, der Möglichkeit und der Wirklichkeit behaupten sogar vor den rein geometrischen Gesetzen des Stoffes den Vorrang“ [46]). Jetzt darf von der göttlichen Güte gesprochen werden. „Es ist

klar, daß Gott nicht bloß physisch, sondern auch frei handelt, und daß in ihm nicht bloß die bewirkende, sondern auch die Zweckursache der Dinge liegt, und daß von ihm nicht bloß der Größe oder Macht in der schon hergestellten Maschine des Universums, sondern auch der Güte oder Weisheit in der erst noch herzustellenden Rechnung getragen wird." [47])

Wir übertragen nunmehr den Gedanken des von Wirklichkeit erfüllten Daseins auf die geistigen Wesen. Auch hier dürfen wir den quantitativen Maßstab anlegen, besteht ja doch nicht die Gefahr einer rein mechanischen Vermehrung. Die Einzigartigkeit der Monade sichert davor, und jede Vermehrung ihrer Realität ist Steigerung ihres Eigenwertes. „Vollkommenheit ist nichts anderes als die Quantität der Wesenheit." [48]) Die Welt ist so auch die moralisch vollkommenste, „weil in Wahrheit die moralische Vollkommenheit der Geister die physische ist. Daher ist die Welt nicht bloß eine höchst bewunderungswürdige Maschine, sondern auch, insoweit sie aus Geistern besteht, der beste Staat, durch welchen den Geistern möglichst viel Glückseligkeit oder Freude zugewandt wird, und darin besteht ihre physische Vollkommenheit" [49]). Die Idee des Gottesstaates schließt diese Gedankenreihe ab und gibt ihr noch einmal folgenden Ausdruck: „Alle Geister gehen, seien es nun Menschen oder Genien, kraft der ewigen Vernunft und Wahrheit mit Gott eine Art Gemeinschaft ein und sind Mitglieder des Gottesreiches, d. h. des allervollkommensten Staates, der von dem größten und besten Monarchen gebildet und regiert wird. In diesem gibt es kein Verbrechen ohne Bestrafung, keine guten Handlungen ohne entsprechende Belohnung und schließlich so viel Tugend und Glück als nur möglich, und das geschieht keineswegs durch eine Umwälzung der Natur, so daß das, was Gott den Seelen bestimmt, die Gesetze der Körper stören müßte, sondern gemäß der Ordnung der natürlichen Dinge selbst, kraft der Harmonie, die seit aller Zeit zwischen dem Reiche der Natur und dem der Gnade, zwischen Gott als Baumeister und Gott als Monarchen prästabiliert ist. Die Natur führt somit selbst auf die Gnade hin, wie andrerseits die Gnade die Natur vervollkommnet, indem sie sich ihrer bedient." [50])

Der systematische Zusammenhang der Geister mit Gott hat sich uns schließlich zugleich als ein Lebenszusammenhang dargestellt. Zuerst muß die Gefahr der pantheistischen Interpretation abgewendet werden. Es geschieht dies durch den kosmologischen Beweis für das Dasein Gottes. Danach muß der zureichende Grund der Welt außerhalb der Reihe der zufälligen Dinge liegen[51]). Die Dinge sind in Gott nur ihrem Wesen nach enthalten, nicht nach ihrem Dasein[52]). Besonders deutlich drückt sich L. in zwei erst von Erdmann veröffentlichten Abhandlungen aus. Die erste: „Über den letzten Ursprung der Dinge" beginnt mit den Worten: „Neben der Welt oder der Anhäufung der endlichen Dinge gibt es ein Herrschendes, nicht bloß wie die Seele in mir oder vielmehr wie das Ich in meinem Körper, sondern in einer noch weit höhern Weise. Denn das die Welt beherrschende Eine regiert nicht bloß das Universum, sondern baut es auch auf und macht es und ist ein Höheres als die Welt und etwas sozusagen Außerweltliches und daher der letzte Grund der Dinge." [53]) In der zweiten Abhandlung, in den „Betrachtungen über die Lehre von einem einigen, allumfassenden Geiste" setzt sich Leibniz mit Spinoza auseinander. Nach seiner Lehre „würde Gott sozusagen ein Aggregat aller Seelen darstellen, ungefähr ebenso wie ein Bienenschwarm eine Ansammlung dieser kleinen Tiere ist. Da jedoch dieser Schwarm für sich selbst keine wahrhafte Substanz ist, so ist klar, daß auf diese Weise der allgemeine Geist selbst gar kein wahrhaftes Wesen wäre; anstatt also zu sagen, daß er der einzige Geist ist, müßte man vielmehr sagen, daß er an sich gar nichts ist und daß in der Natur nur die Einzel-Seelen wahrhaft existieren, deren bloße Ansammlung er darstellte" [54]).

Wir betrachten nun das Verhältnis der Einzelseelen, der Monaden zu Gott. Da die Monade einfach ist, so ist eine Entstehung unmöglich, vielmehr werden die Monaden von Gott geschaffen: „Man kann demnach sagen, daß die Monaden nur mit einem Schlage entstehen oder vergehen können, d. h. sie können nur durch Schöpfung entstehen oder durch Vernichtung vergehen" (Monadologie Nr. 6). Die Monaden sind vorstellende Kräfte und haben das Streben nach Veränderung ihrer Vorstellungen, nach neuen Vorstellungen. Damit ist in das Weltbild Leibnizens der

Entwicklungsgedanke eingetreten. Ein fortwährender Wechsel derselben Vorstellungen würde dem Prinzip der Mannigfaltigkeit widerstreben, es müssen neue Vorstellungen auftreten, und da die Monade das Universum vorstellt, so gelangt sie zu einer immer höheren Stufe des Erkennens und zu einer höheren Stufe in der Rangordnung der vorstellenden Wesen. Ein schwer zu lösendes Problem tritt auf. Die idealen Gründe haben für jede Monade ihren Ort im System bestimmt, d. h. eine zeitlose Beziehung besteht zwischen den Monaden. Jetzt muß gezeigt werden, wie die in der Zeit auftretenden und handelnden geistigen Wesen eine Sphäre ihrer Wirksamkeit erhalten können, ohne daß das System des Ganzen gestört wird. Nur ein einheitlicher Rhythmus in der Höherentwicklung kann die Ordnung, die man bildlich eine seitliche nennen könnte, erhalten. Der Entwicklungsgedanke in allgemeiner Geltung für das gesamte System drängt sich hier auf.

Untersuchen wir zuerst das Verhältnis der einzelnen Monaden zum System, so dürfen wir geradezu von ihrem Anspruch an den Schöpfer sprechen. Es gibt einen idealen Einfluß einer Monade auf die andere, d. h. eine Wirkung, die nur durch die Vermittlung Gottes zustande kommt, sofern in den Ideen Gottes eine Monade mit Recht verlangt, daß Gott bei der Regelung der anderen schon bei Beginn der Dinge auf sie Rücksicht nehme (Monad. 51). Da nun nach Monad. 79 „die Seelen gemäß den Gesetzen der Zweckursachen durch Begehrungen, Mittel und Zwecke handeln“, so muß für ein solches Wirken im Zusammenhang des Geschehens Raum sein. Dieser Gedanke kehrt in der Theodizee in charakteristischer Weise und allgemeiner gewandt wieder. Es handelt sich dort darum, die Unabhängigkeit des Guten von der göttlichen Wahl zu erweisen: „Die Tugenden sind nur deshalb Tugenden, weil sie zur Vollkommenheit führen.... Und diese Eigenschaft besitzen sie von Natur und vermöge der Natur der vernünftigen Geschöpfe, noch bevor Gott die letzteren zu schaffen beschließt. Wollte man anders darüber urteilen, so wäre das gerade, als ob jemand behauptete, die Regeln der Tonverhältnisse und der Harmonie seien in bezug auf die Musiker willkürlicher Art, weil diese Regeln erst dann in der Musik zur Geltung kommen, wenn man sich zum Singen oder zum Spielen irgendeines Instrumentes

entschließt. Diese Regeln sind aber gerade das Wesentliche an einer guten Musik, denn sie entsprechen derselben schon im idealen Zustande, wo noch niemand an das Singen denkt, da man weiß, daß sie ihr notwendigerweise entsprechen müsse, sobald man singen wird. Ebenso entsprechen die Tugenden dem idealen Zustande des vernünftigen Geschöpfes, noch bevor Gott es zu schaffen beschließt, und eben aus diesem Grunde behaupte ich, daß die Tugenden vermöge ihrer Natur gut sind." [55]) Wenn aber diese Beziehung nur eine solche zwischen dem göttlichen Verstande und seinen Inhalten ist, so ändert sich das Verhältnis sofort, wenn Gott die Existenz einer solchen Welt beschließt und sie schafft. Das Verhältnis wird zu einem solchen der Güte Gottes zu seinen Geschöpfen. Hierbei ist daran zu erinnern, daß die Dinge auch nach ihrer Erschaffung in einem Lebenszusammenhang mit Gott bleiben. Ihr Dasein ist ein ununterbrochenes Hervorgebrachtwerden durch Gott. In der Theodizee heißt es darüber: „daß das Geschöpf beständig von der göttlichen Tätigkeit abhängig ist und daß es nicht minder nach Beginn als bei Beginn seines Daseins davon abhängt. Diese Abhängigkeit ergibt, daß es nicht fortfahren würde zu bestehen, wenn Gott nicht tätig zu sein fortführe, kurzum, daß diese Tätigkeit Gottes eine freie ist" [56]). So wird Gott zum Träger des Sittlichen. Wir dürfen das Vertrauen haben, „daß Gott alles gemacht hat, wie es sein muß" [57]). Leibniz löst das Problem des Bösen in der Welt auf die hier nicht weiter darzustellende, bekannte Weise. Aber diese Lösung führt gerade wieder zu dem Gedanken einer Entwicklung. Das folgende Zitat zeigt die Notwendigkeit einer solchen Deutung: „Wenn man sagt, daß das Geschöpf in dem, was es ist und was es tut, von Gott abhängt und daß die Erhaltung eine fortlaufende Schöpfung sei, so bedeutet das, daß Gott dem Geschöpfe beständig alles, was Positives, Gutes und Vollkommenes an ihm ist, verleiht und dasselbe ununterbrochen in ihm hervorbringt, da jede vollkommene Gabe vom Vater des Lichts kommt, während die Unvollkommenheiten und Mängel der Handlungen von der ursprünglichen Beschränktheit kommen, die das Geschöpf notwendigerweise mit dem ersten Beginn seines Seins infolge der idealen Gründe erhalten mußte, die es mit Grenzen umgeben. Denn Gott konnte ihm nicht

alles verleihen, ohne es selbst zu einem Gott zu machen: es mußte also verschiedene Stufen in der Vollkommenheit der Dinge und ebenso Beschränkungen jeder Art geben." [58]) Aber mit dieser Zulassung des Bösen ist die göttliche Wirksamkeit nicht erschöpft. Das Böse muß immer seiner Natur widerstreiten. Auch nach der Wahl des Guten strebt Gott nach dem Besten. „Was das Übel anbetrifft, so will Gott das moralische Übel durchaus nicht und ebenso wenig unbedingt das physische Übel oder die Leiden: aus diesem Grunde gibt es keine Vorherbestimmung zur Verdammnis und kann man vom physischen Übel sagen, daß Gott es oft als eine der Schuld zukommende Strafe und oft auch als Mittel zum Zweck will, d. h. um größere Übel zu verhindern oder größere Güter zu erlangen." [59]) Gott folgt dabei „dem großen Endergebnis all seiner Neigungen zum Guten" [60]). Ja das göttliche Interesse am Guten umfaßt nicht nur das Gebiet des Wirkens der mit Vernunft begabten Wesen, es richtet sich auf das „metaphysische Gute". „Da alles auf die größte Vollkommenheit abzielt, so kommt man auf mein Gesetz des Besten zurück. Denn die Vollkommenheit umfaßt nicht nur das moralische und physische Gute der mit Vernunft begabten Geschöpfe, sondern auch das Gute, was nur metaphysischer Art ist und die vernunftlosen Geschöpfe betrifft." [61]) Deutlich tritt uns hier der Gedanke einer moralischen Weltordnung entgegen. Und noch inniger wird dies Verhältnis zur Wirklichkeit, wenn wir lesen: „daß die Güte Gott zum Schaffen bestimmt, um sich mitzuteilen" [62]). Zugleich erhebt sich Leibniz über eine anthropomorphe Erklärung. Nicht die Glückseligkeit der vernünftigen Wesen war Gottes einziger Zweck, „keine Substanz ist vor Gott unbedingt verächtlich oder schätzenswert" [63]). „Wenn das in der Tat der Fall wäre, so würde es vielleicht weder Sünde noch Unglück, nicht einmal begleitungsweise, geben: Gott hätte dann eine solche Folge von Möglichkeiten gewählt, bei der alle diese Übel ausgeschlossen wären. In diesem Falle würde aber Gott gegen das verstoßen, was er dem Universum schuldig war, d. h. gegen das, was er sich selbst schuldig ist." [64]) Das menschliche Dasein und die in ihm auftretenden physischen und moralischen Übel bekommen also ihren Sinn nicht aus sich selbst, sondern aus einer

Forderung, die Gott an sich selbst stellt, die von ihm geschaffene Wirklichkeit ist das Instrument, durch das er diese Forderung realisiert. Das Reich der Natur dient dem Reiche der Gnade. Aber die ihm dargereichte Hand kann der Mensch ergreifen, er kann mitarbeiten an der Erreichung des von Gott gewollten Endzweckes. Dies sprechen die bedeutsamen Schlußparagraphen der „Monadologie" so aus: „84. Die Geister können in eine Art von Gemeinschaft mit Gott eintreten, der sich zu ihnen ... wie ein Fürst zu seinen Untertanen, ja wie ein Vater zu seinen Kindern verhält. 86. Dieser Gottesstaat, diese wahrhaft allumfassende Monarchie ist eine moralische Welt in der natürlichen Welt und stellt das erhabenste und göttlichste unter den Werken Gottes dar. In ihm liegt wahrhaft der Ruhm Gottes; denn er besäße keinen, wenn nicht seine Größe und seine Güte von den Geistern erkannt und bewundert würde. Mit Bezug auf diesen Gottesstaat übt Gott im eigentlichen Sinne seine Güte aus, während seine Weisheit und seine Macht sich überall bekunden. 87. Wie wir eine vollkommene Harmonie zwischen zwei natürlichen Reichen, dem der wirkenden und dem der Zweckursachen, festgestellt haben, so müssen wir hier noch eine andere Harmonie beobachten, die zwischen dem physischen Reiche der Natur und dem moralischen Reiche der Gnade, d. h. zwischen Gott als Architekten der Maschine des Universums und zwischen ihm als Monarchen des Gottesstaates der Geister besteht. 88. Kraft dieser Harmonie *führen die Wege der Natur von selbst zur Gnade*: und es muß z. B. diese Erde auf rein natürlichen Wegen zu der Zeit zerstört und wiederhergestellt werden, wo die Regierung der Geister es zur Strafe der einen und zur Belohnung der anderen verlangt [65]). 90. So wird es schließlich unter dieser vollkommenen Regierung keine gute Handlung ohne Belohnung, keine schlechte ohne Strafe geben, und *alles muß sich für die Guten zum Besten* wenden, d. h. für die, die keine Unzufriedenen in diesem großen Staate bilden, die, wenn sie ihre Pflicht getan haben, auf die Vorsehung vertrauen, die den Urheber alles Guten in gebührender Weise lieben und nachahmen... Wahrhaft weise und tugendhafte Menschen arbeiten daher an all dem, was dem mutmaßlichen oder früher kundgegebenen Willen Gottes zu entsprechen scheint, be-

ruhigen sich indes bei dem, was Gott tatsächlich durch seinen geheimen, folgerechten und entscheidenden Willen eintreten läßt." So dürfen wir von einem Fortschreiten des Guten sprechen und wir sehen auch, daß L. diese Folgerung zieht. „Es muß anerkannt werden, daß ein gewisser stetiger und ungehinderter Fortschritt des gesamten Universums zur Höhe der allgemeinen Schönheit und Vollkommenheit der göttlichen Werke stattfindet, so daß es zu immer größerer Bildung gelangt." Und mit einem Hinblick auf seine Zeit fährt L. fort: „wie ja jetzt ein großer Teil unserer Erde Kultur empfängt und immer mehr empfangen wird". Der Einwurf aber, daß die Welt dann längst zum Paradiese geworden sein müßte, wird so widerlegt: „Wenn auch schon viele Substanzen zu großer Vollkommenheit gelangt sind, so bleiben doch wegen der ins Unendliche fortgehenden Teilbarkeit des Stetigen im unermeßlichen Raum der Dinge immer noch schlummernde Teile übrig, die zu erwecken und zu Besserem und Größerem und, mit einem Worte, zur höhern Kultur zu erheben sind, und deshalb kann der Fortschritt nie ein Ende erreichen." [66]) So tritt uns am Ende der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung der Gedanke der Unendlichkeit entgegen. Für den Menschen aber, der das Gute liebt und damit zur Vollkommenheit, zu Gott strebt, ist dies Ziel auch nur ein nie zu erreichendes, aber immer zu erstrebendes, seine Hoffnungen verlieren sich in die Unendlichkeit, aber er hat ein ewiges Leben, denn noch für die Seligen gilt, daß die Belohnungen fortdauern [67]). Wir schließen diese Betrachtung mit den Schlußworten der Abhandlung „Die Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade": „Allerdings kann die höchste Glückseligkeit niemals vollständig und abgeschlossen sein; denn da Gott unendlich ist, so kann er niemals ganz erkannt werden. Demnach wird und soll unser Glück niemals in einem vollkommenen Genießen bestehen, bei dem nichts mehr zu wünschen übrig bliebe und das unsern Geist abstumpfen würde, sondern in einem immerwährenden Fortschritte zu neuen Freuden und neuen Vollkommenheiten." [68])

So schreitet Leibnizens Denken von der Welt der ewigen Wahrheiten zu der durch einen Schöpfungsakt erzeugten Wirklichkeit. Ihre Ordnung ruht in jenen, aber mit dem Zeitbegriff nimmt sie

das Prinzip der Entwicklung in sich auf. Dieses hat Leibniz am Beispiel der Erde in seiner „Protagaea“ nachzuweisen versucht. Ihm gehorcht auch die Entwicklung der Menschheit. Die in ihr erarbeitete Kultur tritt in den Zusammenhang und in den Dienst eines Fortschrittes des ganzen Universums. Im Lebenszusammenhang mit Gott erreicht die Welt der Geister in unendlicher Annäherung immer höhere Stufen moralischer Vollkommenheit, der Schöpfer und Erhalter der Wirklichkeit ist zugleich Bewahrer des Sittlichen, zu dem sich das Göttliche nach einer Forderung seines Wesens bekennt. Das Reich der Natur und das der Gnade sind vereint.

Fast zu gleicher Zeit mit Leibniz fand das Theodizeeproblem eine vielfach ähnliche aber doch selbständige Lösung durch Shaftesbury.

Kein englischer Denker stand dem Empfinden unserer klassischen Literaturepoche so nahe wie er, wie jene suchte auch er das Land der Griechen mit der Seele. Wie nach ihm Winckelmann, sieht er alle Schönheit der Kunst als einen Abglanz der Urschönheit des Einen, das er Gott nennt. Die Fähigkeit sie zu empfinden wohnt der Seele inne, die ja selbst die Tendenz zur Harmonie in sich trägt. Sie ist der reinste Ausdruck des Wesens der Dinge, denn „it is mind alone which forms“ [69]). Wie sollte grobe Materie Ordnung hervorbringen, wie sollte sie die Einfachheit des Selbstbewußtseins in uns erzeugen können? Müssen wir nicht den Einheitsgedanken unseres Innern auf das All übertragen? In seiner strahlenden Schönheit offenbart sich der in ihm wohnende Geist, denn alles, was ohne Geist ist, ist finster und öde. Mit dem ganzen Zusammenhang seines Empfindungslebens ergreift der Mensch dies Wesensverwandte, diese Schönheit. Mit seiner Sinnlichkeit, die in den einfachsten harmonischen Verhältnissen von Linie und Ton Genuß findet, mit seiner Liebe, die überall Anschauen der Schönheit ist, mit allen edleren Gefühlen, die ihr Maß erhalten durch die ordnende Kraft des Geistes, der Vernunft. Was bedeutet ihnen gegenüber rohe Sinnlichkeit? Nur kurze Genüsse gestattet sie, Unbeständigkeit ist ihr Charakter, aber nichts kann gut sein, als was beständig ist. Die Güter der Welt sind vergänglich, wir erfassen die Ewigkeit in dem heimlichen Sicheinsfühlen

mit der Natur, dem Alleben in Waldeinsamkeit beim erwachenden Tage oder sich milde herabsenkender Nacht, in dem Mitempfinden für andere Menschen, in dem seeligen Gefühl der Freundschaft, in der Liebe zu Gott als dem Einen, in das das Schöne und Gute wie in einen Strom zusammenfließen, denn there is no real enjoyment of beauty beside what is good [70]).

Aus diesen Quellen leitet Shaftesbury eine optimistische Weltbetrachtung her. Aber während Leibniz den ganzen Scharfsinn und die sichere Eleganz seines Geistes aufbietet, um ein vor jedem Einwand bestehendes Gedankengebäude aufzuführen, spricht er zu uns mit der überzeugenden, gütig überredenden Kraft eines fühlenden Freundes. Sein Optimismus hat etwas Naives. Er ist Edelmann, und als das vornehmste Geschöpf erscheint ihm der Mensch. Und so darf er den Anspruch auf Glück erheben. Gegnerische Einwände werden eigentlich nicht mit Gründen widerlegt, es wird nur gezeigt, wie erfreulich sich doch alles gestalte durch die sonnige Beleuchtung optimistischer Betrachtung. Und das Gefühl einer solchen Harmonie, erlebt im Kreise gleichgestimmter Seelen, was können alle Bedenken dieser Stimmung anhaben? Eine solche Seele ist erfüllt von Enthusiasmus, sie wendet sich zum Göttlichen, das sie mit freudigem Gefühle verehrt. Sie spricht sich aus im Überschwang des Empfindens und meidet die geschlossene Form beweisenden Denkens. Shaftesbury ist ein Meister des Essays, und im Dialog versucht er der gegenüber dem Widerspruch lebhafter emporquellenden Überzeugung lebendigsten Ausdruck zu geben.

So dürfen wir bei diesem Manne ein in sich streng aufgebautes, geschlossenes System nicht erwarten. Letzte Quelle des Erkennens und letzte Vollendung des Daseins kann nur im Erlebnis gewonnen werden. Nie kann ein System dem Gefühl gerecht werden: „the most ingenious way of becoming foolish, is by a system“ [71]). Aufgabe und Wert der Philosophie darf deshalb nicht in Erkenntnissen an und für sich gesucht werden, ihr Wert besteht darin, daß sie das Studium der Glückseligkeit ist. Es muß sich richten auf die menschliche Natur, nur durch die Erkenntnis dieser und die vernünftige Ordnung und Leitung unserer natürlichen Triebe können wir jenes Ziel erreichen. Dadurch erhält Philosophie einen

Vorzug vor allen anderen Wissenschaften, lehrt sie doch „the measure of each and the just value of every thing in life“ [72]). Das Fundament für alles Erkennen finden wir nun im Selbstbewußtsein: „I know nothing, after all, so real or substantial as myself“ [73]). Wir erfassen es nach seinem Wesen als ein Geistiges, ein Vernünftiges. Diese Vernünftigkeit finden wir in der Ordnung des Universums wieder. Unsere Persönlichkeit im Sinne dieser Harmonie auszubauen ist unsere Aufgabe. Der Gedanke der Einheit alles Seins wird erst möglich durch den des Ich, das dann aber wiederum seine Form, seine Gestaltung zu einem einheitlichen System unserer natürlichen Kräfte erhält durch den Harmoniegedanken des Alls.

Das Recht Glückseligkeit für den Menschen als Ideal aufzustellen, leitet Shaftesbury ab aus einer moralisch-ästhetischen Betrachtung des Weltgeschehens. Die Welt muß so eingerichtet sein, daß Tugend und Schönheit in ihr möglich sind. Allerdings wird auch der Atheist den Wert der Tugend nicht verkennen, aber sie wird in ihm nicht bis zur Gefühlsmacht, bis zum Enthusiasmus sich steigern: „This is certain, that it can be no great strengthening to the moral affection, no great support to the pure love of goodness and virtue, to suppose there is neither goodness nor beauty in the whole itself, nor any example or precedent of good affection in any superior being. Such a belief must tend rather to the weaning the affections from any thing amiable or selfworthy, and to the suppressing the very habit and familiar custom of admiring natural beauties, or whatever in the order of things is according to just design, harmony, and proportion. For how little disposed must a person be, to love or admire any thing as orderly in the universe, who thinks the universe itself a pattern of disorder? How unapt to reverence or respect any particular subordinate beauty of a part, when even the whole itself is thought to want perfection, and to be only a vast and infinite deformity?“ [74]) Neben den anderen Motiven tritt uns hier deutlich die Forderung einer moralischen Weltordnung entgegen. Shaftesbury nennt dies Denken echten Theismus, in ihm verbindet sich der Glaube an ein erhabenes Wesen, das alle Dinge mit höchster Güte, Weisheit und Macht regiert, mit dem anderen, daß die Tugend natürlicher-

weise ein Wesen glücklich mache. So müssen wir den Menschen im Zusammenhang des Universums betrachten, unsere Aufgabe ist „to consider him as a citizen or commoner of the world, to trace his pedigree a step higher, and view his end and constitution in nature itself“ [75]).

Der Gedanke einer allgemeinen Einheit, Verbindung und Übereinstimmung (sympathy) der Dinge ist der leitende. Es ist der Begriff des Systems, in das das Einzelne einzuordnen ist. Deutlich tritt die Beziehung zum Selbst hervor, wenn wir es fassen als „a principle which joins certain parts, and which thinks and acts consonantly for the use and purpose of those parts“ [76]). Zu dem Gedanken der Einheit tritt der Gedanke der Fürsorge für die zu einer Einheit verbundenen Teile. Sie tritt einmal in der Ausrüstung eines jeden Wesens für sich selbst hervor und ferner in der Art, wie es sich dem Ganzen harmonisch anpaßt. Die Natur erreicht dies Ziel durch den Gegensatz der Kräfte, der sich durch den einheitlichen Plan zur Harmonie führen lassen muß. Jede Kreatur hat a private good and interest of his own [77]), sie versucht ihre individuelle Glückseligkeit zu erreichen. Dies ist aber nur möglich, wenn sie sich innerhalb der Grenzen bewegt, die die Natur ihr vorgeschrieben hat, denn es gibt „a certain constitution or oeconomy of a particular creature or species“ [78]). Diese teleologische Auffassung tritt besonders deutlich in dem Begriff des Organismus hervor. Die Tiere sind mit Eigenschaften ausgerüstet, die ihrer Selbsterhaltung und der Befriedigung ihrer Triebe dienen. Jedes von ihnen ist für das Element konstruiert, in dem es lebt. Dem Wunsch, daß auch der Mensch fliegen könne, wird der Gedanke entgegengehalten, daß dann eine ganz andere Organisation nötig gewesen wäre. Wer denkt nicht an Herder, wenn er die Worte liest: „Observe in one of those winged creatures, whether the whole structure be not made subservient to this purpose, and all other advantages sacrificed to this single operation. The anatomy of the creature shows it, in a manner, to be all wing: its chief bulk being composed of two exorbitant muscles, which exhaust the strength of all the other, and engross, if J may say so, the whole oeconomy of the frame.“ Diese Fähigkeit dem Menschen beigelegt, würde sein ganzes System

anders richten müssen: and in man's architecture, of so different an order, were the flying engines to be affixed; must not the other members suffer, and the multiplied parts starve one another? What think you of the brain in this partition? Is it not like to prove a starveling? or would you have it be maintained at the same high rate, and draw the chief nourishment to itself from all the rest? [79]). Tritt irgendwo ein Mangel der körperlichen Ausstattung auf, so ist ein Ersatz auf seiten der seelischen Veranlagung gegeben. So haben die schwachen Wesen die Furcht als Mittel, um Gefahren leichter entgehen zu können, denn „nature works by a just order and regulation, as well in the passions and affections, as in the limbs and organs which she forms" [80]). Und kurz darauf heißt es: „that in every different creature, and distinct sex, there is a different and distinct order, set, or suit of passions, proportionable to the different order of life, the different functions and capacities assigned to each. As the operations and effects are different, so are the springs and causes in each system. The inside-work is fitted to the outward action and performance" [81]). So erreichen die Tiere in Erfüllung ihrer natürlichen Triebe ihres Daseins Bestimmung: „In the other species of creatures around us (Menschen), there is found generally an exact proportionableness, constancy and regularity in all their passions and affections." [82]) Der Mensch strebt hinaus über die natürlichen Grundlagen seiner Existenz, seine Fähigkeit zu höherer Vervollkommnung gibt zugleich die Gefahr von dem Wege der Natur abzuirren.

Gerade diese Betrachtung der Ausstattung des einzelnen Individuums für die Zwecke seiner Selbsterhaltung zeigt aber doch auch, daß es zugleich für einen größeren Zusammenhang gebildet ist. Wir können so überlegen: „If in the structure of this or any other animal, there be any thing which points beyond himself, and by which he is plainly discovered to have relation to some other being or nature besides his own, then will this animal undoubtedly be esteemed a part of some other system." [83]) Solche Beziehungen sind zu finden in dem Vorhandensein der beiden Geschlechter und ihrer Zubereitung auf einander zum Zeugungsgeschäft. Auch setzt die Selbsterhaltung der Menschen die Existenz

von Tieren und diese die anderer Tiere und die der Pflanzen voraus, und für alle sind die Bedingungen des Lebens gegeben [84]). Und erst aus dem Zusammenhang des Systems wird uns das Einzelleben verständlich. Alle Wesen sind parts of a certain system, and included in one and the same order of beings... there can be no particular being or system, which is not either good or ill in that general one of the universe [85]). Nur so gelangen wir zur richtigen Bewertung der einzelnen Teile des Alleinen: „Here then is our main subject, insisted on, that neither man nor any other animal, though ever so complete a system of parts, as to all within, can be allowed in the same manner complete, as to all without; but must be considered as having a further relation abroad to the system of his kind. So even this system of his kind to the animal system; this to the world, our earth; and this again to the bigger world, and to the universe.“ [86]) So sieht nur der auf das Einzelne beschränkte Blick in der Schöpfung Mängel, sie verschwinden, wenn sie im Zusammenhang des Ganzen betrachtet werden, kein Wesen darf sich als Endzweck des Seins ansehen, das Einzelleben dient dem All, das in nie erlöschender Lebendigkeit und steter Harmonie sein eigenes Leben lebt im unendlichen Raum und unendlicher Zeit. Und nun versenken wir uns mit Shaftesbury in dies Wunder des Allebens und lassen ihn also sprechen: „Genius! sole-animating and inspiring Power! author and subject of these thougths! thy influence is universal, and in all things thou art inmost. From thee depend their secret springs of action. Thou movest them with an irresistible, unwearied force, by sacred and inviolable laws, framed for the good of each particular being, as best may suit with the perfection, life, and vigor of the whole. The vital principle is widely shared, and infinitely varied; dispersed throughout; no where extinct. All lives, and by succession still revives. The temporary beings quit their borrowed forms, and yield their elementary substance to new comers. Called, in their several turns, to life, they view the light, and viewing pass; that others too may be spectators of the goodly scene, and greater numbers still enjoy the privilege of

Nature. Munificent and great, she imparts herself to most; and makes the subjects of her bounty infinite. Nought stays her hastening hand. No time nor substance is lost or unimproved. New forms arise; and when the old dissolve, the matter whence they were composed, is not left useless, but wrought with equal management and art, even in corruption Nature's seeming waste, and vile abhorrence. The abject state appears merely as the way or passage to some better" [87]). Aus diesem Quell mächtig strömender Begeisterung haben Kant, Herder und Goethe geschöpft, und es ist wohl unzweifelhaft, daß der in des Letzteren Werke aufgenommene Aufsatz „Natur" diesen Ideen näher steht als denen Spinozas. Nach Bruno versucht Shaftesbury die Einheit des Alleinen mit dem Gedanken des individuellen Lebens und seinen Forderungen zu versöhnen. Mit Leibniz gibt er eine Lösung dadurch, daß er die Notwendigkeit individueller Existenz für die Gliederung des Gesamtsystems — und geordnet muß dies ja sein — zu erweisen und zugleich zu zeigen versucht, wie jene doch wiederum nach ihrem letzten Sinn nur durch die Zugehörigkeit zum Ganzen begriffen werden kann.

Die Besonderheit des menschlichen Lebens ist in den vorhergehenden Betrachtungen noch nicht genügend gewürdigt worden. Vom Tiere unterscheidet der Mensch sich durch seine Vernunft, welche ihn fähig macht, die Schönheit und das Gute durch die Hilfe des Edelsten, was es gibt, zu genießen. Das nähere System, dem er angehört, ist das gesellschaftliche Leben. Die Natur hat ihn so eingerichtet, that society must be natural to him and that out of society and community he never did, nor ever can subsist" [88]). Dem entspricht die natürliche Anlage zum sozialen Empfinden und ein Ideal des gesellschaftlichen Lebens, das zur Vollendung der einzelnen Persönlichkeit im Zusammenhang mit dem Wohl des Ganzen führt.

Vor dem Blick auf das Ganze lösten sich die Probleme, die wir bei den Einzelerscheinungen beobachten, aber eine Frage drängt sich wiederum auf. Wenn Philosophie Lehre von der Glückseligkeit ist, so muß sie sagen können, warum Tugend ihrer nicht im Zusammenhang des irdischen Lebens teilhaftig

werde. Nur der Gedanke eines künftigen Lebens kann einen Ausweg bieten. Er darf nicht etwa benutzt werden, um durch ihn Lohn und Strafe zu verheißen, Gott und die Tugend müssen um ihrer selbst willen geliebt werden. Zu der Idee eines künftigen Lebens sollen nicht so sehr die Mängel des irdischen führen als vielmehr die Bewunderung der überall hervortretenden Ordnung und Schönheit. Sind wir durch sie von der Existenz eines höchsten Wesens überzeugt, so braucht uns das Schicksal der Tugend nicht zu beunruhigen: „It is true, though the appearances hold ever so strongly against Virtue, and in favor of vice, the objection which arises hence against a Deity may be easily removed, and all set right again on the supposal of a future state.“ [89]) Sittliche Mängel dienen dazu, Tugend zu erzeugen und wenn wir eine austeilende Gerechtigkeit schon im Diesseits beobachten können, so liegt darin wiederum ein Hinweis auf einen letzten Zusammenhang, wie jede Einzelschönheit Offenbarung der allgemeinen ist: „The plain foundations of a distributive justice, and due order in this world, may lead us to conceive a further building. We apprehend a larger scheme and easily resolve ourselves why things were not completed in this state, but their accomplishment reserved rather to some further period.“ [90])

Nach den uns vorliegenden Zeugnissen kann nicht mit Sicherheit behauptet werden, daß Kant Shaftesbury kannte, als er die „Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ schrieb. Aber wenn auch nicht ein direkter, so ist doch ein indirekter Einfluß zu konstatieren. Es war Pope, der ihm die Gedanken Shaftesbury's in poetischer Form übermittelte. Aus seinem durch den Optimisstreit so berühmt gewordenen Lehrgedicht „On the man“ hat Kant mehrfach zitiert und am meisten gerade in dem Kapitel „Von den Bewohnern der Gestirne“, wo die Phantasie das Universum in seiner Unendlichkeit und Ordnung durchmißt. Noch nach einem Jahrzehnt erschien ihm der Lehrsatz Popes so wichtig [91]), daß er ihn als den Satz des Optimismus betrachtete. Ein weiteres Eingehen auf die Anschauungen des englischen Dichters ist nach dem Vorhergehenden nicht notwendig, es sei nur bemerkt, daß er den Gedanken der Stufenordnung aller Wesen benutzt, um daraus die Harmonie des Ganzen abzuleiten. Auch fehlen nicht

Angriffe gegen den anthropozentrischen Standpunkt, nur der Blick auf das Ganze, den uns Newton ermöglicht hat, zeigt, warum die Dinge so sind, wie sie sind, und führt zur Erkenntnis: „Whatever is, is right“ [92]). Mit Shaftesbury teilt Pope die pantheistische Stimmung, den Gedanken von einem alllebendigen und allwirkenden göttlichen Prinzip:

„All are but parts of one stupendous whole,
Whose body Nature is, and God the soul;
That, chang'd thro' all, and yet in all the same,
Great in the earth, as in th' aethernal frame, ...
Lives thro' all life, extends thro' all extent
Spreads undivided, operates unspent,
Breathes in our soul, informs our mortal part .... [93])

In Parallele zur Harmonie des körperlichen Systems denkt Pope dann das gesellschaftliche Leben. Die es bewegenden Kräfte führen zu einer Vereinigung der Interessen.

Diese Weltanschauung fand ein Jahr, bevor Kants „Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ erschien, in Deutschland einen Vertreter. H. S. Reimarus setzt sich in seiner Schrift über „Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion“ mit dem französischen Materialismus auseinander und entwickelt diesem gegenüber den Gedanken, daß das Leblose einen Zweck nicht in sich trage, sondern ihn nur von einem Anderen erhalten könne, für welches es da ist. Dies ist das Lebendige, um seinetwillen ist die Welt von einem ewigen Wesen hervorgebracht. Da das Lebendige zugleich Empfindung besitzt, so ist sein Glück Zweck der Schöpfung: „An sich ist alles auf den größten und edelsten Zweck gerichtet, welcher sich erdenken läßt, nämlich die Welt mit Leben, Lust und Glückseligkeit zu erfüllen“ [94]). Diese Einsicht kann allerdings nicht aus einer auf ein einzelnes Wesen sich beschränkenden Beobachtung, sondern nur aus der Betrachtung des Ganzen gewonnen werden [95]). Bei Begründung dieses Gedankens zeigt sich, wie die Ideen von der Harmonie des Universums verkleinert werden, wenn ein an der Systematik der Wolffischen Philosophie geübter Kopf Beweise aus der Erfahrung zu geben versucht. Es wird gezeigt, wie die Vorsehung für das Mäuslein gesorgt hat und wie der Schaden, den es der Saat zufügt, doch

wieder nützlich für den Bauern ist [96]). Auf die Höhe einer allgemeinen Weltansicht führen dann aber Sätze wie der, daß „die ganze Welt, im Großen und Kleinen, aus lauter gegeneinander arbeitenden Kräften besteht“ [97]). So erhält der Kampf der Wesen einen letzten Sinn, die Zerstörung dient dem Leben und damit der Vollkommenheit der Welt: „alles ist seiner Natur nach verweslich und verderblich, aber in der ganzen Natur verdirbt nichts umsonst“ [98]).

In seinem Kampf gegen den französischen Materialismus hat Reimarus als Bundesgenossen, auf die er sich mehrfach beruft, zwei Denker dieser Nation: Maupertuis und Buffon. Maupertuis, vor Voltaire der überzeugteste Vertreter und Verkündiger der Newtonischen Naturwissenschaft in Frankreich, bewegte sich in den Bahnen der Leibnizischen Metaphysik, wenn er in seinem „Essay de cosmologie“ (1751) eine Versöhnung zwischen dem Gottesglauben, der ihm die sicherste Wahrheit enthält, und dem Mechanismus des Naturgeschehens herzustellen sich bemüht. Die Erscheinung, an welche seine Überlegungen anknüpfen, ist die Einförmigkeit in der Bewegung der Planeten. Für sie hat Newton nicht eine physikalische Ursache gegeben. Der Versuch, eine rein mechanische Theorie im Sinne Descartes' zu geben, muß mißlingen, auch der Kraftbegriff reicht dafür nicht aus. In diese Lücke tritt der Gedanke des göttlichen Wesens ein, dessen Verhältnis zur Welt Maupertuis wie Newton denkt: „Tout dans l'Univers fait sentir la dépendance et le besoin où il est de la présence de son auteur“ [99]). Der Beweis für das Dasein eines solchen Wesens darf nun nicht gesucht werden in den „parties détachées“, sondern in den ersten Prinzipien alles Geschehens: „Cherchons l'être suprême dans les premières loix qu'il a imposées à la nature; dans ces règles universelles, selon lesquelles le mouvement se conserve, se distribue, ou se détruit, et non pas dans des phénomènes qui ne sont que des suites trop compliquées de ces loix“ [100]). Nicht in der Mechanik, sondern in der Weisheit Gottes ist das höchste Prinzip zu finden. Es ist das Prinzip „de la moindre quantité d'action“ [101]). Seine universale Geltung für alle Bewegungsvorgänge versucht Maupertuis zu erweisen und er sieht darin sein besonderes Verdienst; auch Kant hat es, wie

sich später zeigen wird, verwertet. So bleiben die Dinge in dauernder Abhängigkeit von Gott, seine Existenz ist so am sichersten erwiesen: „Quelle satisfaction pour l'esprit humain en contemplant ces loix, qui sont le principe de mouvement et du repos de tous les corps de l'univers, d'y trouver la preuve de l'existence de celui qui le gouverne“ [102]).

Buffons Bedeutung für Kant besteht neben einzelnen nicht unwichtigen Anregungen, welche dieser für seine kosmogonische Theorie von ihm erfuhr, in dem Versuch einer enzyklopädischen Zusammenfassung des gesamten Wissens von der Natur. Einen solchen Plan, den in kühnen Strichen schon Bacon vorgezeichnet hatte, aufzufassen und seine Ausführung zu unternehmen, lag durchaus im Charakter des gelehrten Betriebes im 18. Jahrhundert und seit dem Erscheinen der „Instauratio magna“ hatten die sich ihrer Gemeinsamkeit bewußt gewordenen Forscher der Kulturnationen eine große Fülle neuen Wissens aufgehäuft, das in einem systematischen Abriß zu besitzen, Wunsch der Zeit war. Mit einem von dem Plane Buffons abweichenden Programm hatten englische Gelehrte in gemeinsamer Arbeit seit dem Jahre 1730 eine „Allgemeine Welthistorie“ erscheinen lassen, welche sehr bald in verschiedene Sprachen und von Siegmund Jakob Baumgarten ins Deutsche übersetzt wurde. Das Vorhaben der Verfasser war: „eine allgemeine Historie des menschlichen Geschlechts von den allerersten bekannten Zeiten an bis auf die gegenwärtige zu schreiben“ [103]). Ihr wollten sie dadurch eine sichere Grundlage geben, daß sie eine Betrachtung über die Erde als den Schauplatz der menschlichen Betätigung vorausschickten. Zu diesem Zweck wurden die verschiedenen Anschauungen über Anfang und Ende der Welt behandelt, doch nur mit dem Erfolge, daß schließlich die mosaische Schöpfungsgeschichte in ihren wesentlichsten Teilen angenommen und zugrunde gelegt wurde. Damit ist schon gesagt, daß uns nur der Plan, aber nicht die Ausführung interessieren kann, es fehlt der Versuch, das planetare Dasein des Menschen entwicklungsgeschichtlich zu begreifen.

Wenn so die „Welthistorie“, von jener Einleitung abgesehen, eine Geschichte des Menschen ist, so geht Buffons Plan auf eine Naturgeschichte. Sein Verdienst besteht nicht so sehr in selbst-

ständiger Forschung und Bereicherung des exakten Wissens als darin, daß er ein großes Bild des natürlichen Geschehens gab, das die Entstehung und Entwicklung des Kosmos, der Erde und der auf ihr lebenden organischen Wesen in einem großen Zusammenhange und auf Grund einer einheitlichen Naturanschauung darzustellen versuchte. Dabei zeigt sich Buffon als bedeutender Schriftsteller, er befolgt Boileaus Mahnung: „n'offrez rien au lecteur que ce qui peut lui plaire" und er opfert dieser Rücksicht die methodische Geschlossenheit der Darstellung. Gern unterbricht er die wissenschaftliche Betrachtung durch lyrische Ergüsse seiner Naturbegeisterung und mit französischer Grazie leitet er die Lehre von den Zeugungstheorien ein mit einer intimen Schilderung der délices de l'amour.

Zu Beginn seiner „histoire naturelle générale et particulière" entwickelt Buffon die methodischen Prinzipien naturwissenschaftlicher Forschung, welche mit den von Kant später als die der Homogenität, Spezifikation und Kontinuität bezeichneten eine offenbare Verwandtschaft haben. Man dürfe das Streben nach „ordre" und „uniformité" nicht zu weit geltend sein lassen, aber doch auch nicht in den entgegengesetzten Fehler verfallen, durch die „variété du dessein" ins Uferlose zu geraten. Beide Prinzipien müssen nebeneinander hergehen und verknüpft werden durch den Gedanken der Stufenordnung alles Wirklichen [104]). So ergibt sich ihm der Plan einer wissenschaftlichen Inventarisierung alles Erfahrungswissens, denn nur ein solches führt zur Wissenschaft (la seule et vrai science est la connaissance des faits) [105]). Der methodische Gang einer solchen Forschung unterscheidet sie von dem bloßen Zusammenraffen sich zufällig darbietenden Wissens in früheren Zeiten. Aber viel mehr als eine Klassifikation hat Buffon doch nicht gegeben. Es fehlt die Ableitung seiner Einteilungen aus einem einheitlichen Grundgedanken. Dies ist richtig, obgleich er sich ausdrücklich gegen eine bloße Klassifikation erklärt hat. Er will geben: „la description complète et l'histoire exacte de chaque chose en particulier". So gelangen wir zu einer Definition, denn „dans les choses naturelles il n'y a rien de bien défini que ce qui est exactement décrit" [106]). Die Beschreibung eines Tieres richtet sich z. B. auf „la forme, la grandeur, le poids, les couleurs,

les situations de repos et de mouvement, la position des parties, leurs rapports, leur figure, leur action et toutes les fonctions extérieures“ [107]). Auch die inneren Teile können so behandelt werden, die Darstellung würde dadurch vollständiger werden, doch darf sie sich nicht zu sehr im Detail verlieren. Ergänzend tritt hinzu l'histoire. Ich setze die ganze Stelle hierher: L'histoire doit suivre la description et doit uniquement rouler sur les rapports que les choses naturelles ont entre elles et avec nous: l'histoire d'un animal doit être non pas l'histoire de l'individu, mais celle de l'espèce entière de ces animaux; elle doit comprendre leur génération, le temps de la prégnation, celui de l'accouchement, le nombre des petits, les soins des pères et des mères, leur espèce d'éducation, leur instinct, les lieux de leur habitation, leur nourriture, la manière dont ils se la procurent, leurs mœurs, leurs ruses, leur chasse, ensuite les services qu'ils peuvent nous rendre, et toutes les utilités ou les commodités que nous pouvons en tirer; et lorsque dans l'intérieur du corps de l'animal il y a des choses remarquables, soit par la conformation, soit pour les usages qu'on en peut faire, ou doit les ajouter ou à la description ou à l'histoire [108]). Am Schluß des Zitates zeigt sich, wie wenig scharf die Trennung von Beschreibung und Geschichte bei Buffon getroffen ist. Ebenso mangelt es dem Begriff von der letzteren an Schärfe. Es werden entwicklungsgeschichtliche Betrachtung und reine Erzählung des Tatsächlichen vermischt, und als ein fremdes Element tritt hinzu das Verhältnis des Menschen zu den Tieren. Ausgeschlossen wird weiterhin die Behandlung der Anatomie der Tiere, deren Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte also nicht erkannt ist. Von einem solchen Unternehmen erhofft Buffon nun einen Nutzen für die Medizin, die bisher unbekannte Naturprodukte kennen lernt, und auch für die Kunst, denn alle ihre Ideen haben ihre Vorbilder in den Erzeugnissen der Natur.

So entspricht denn den von Buffon emphatisch verkündigten methodischen Prinzipien keineswegs die Ausführung. Die bekannte Fiktion eines mit der Erfahrung beginnenden Menschen muß das Grundprinzip geben, um zu einer „natürlichen“ Einteilung zu, kommen. Entscheidend sind demnach immer die Beziehungen, in die der Mensch zunächst mit den ihn umgebenden Dingen

tritt, und so beginnt z. B. die Geschichte der Tiere mit den Haustieren.

Verfahren wir methodischer als Buffon, so ist zuerst auf seine allgemeinen naturphilosophischen Ideen einzugehen. Er glaubt eine nécessité physique vereinigen zu können mit einer nécessité morale [109]). Wir müssen den Gedanken der Notwendigkeit des Geschehens verbinden mit dem der Rücksicht der Natur auf die von ihr geschaffenen Wesen. So erweisen sich die auf der Erde vorhandenen mechanisch entstandenen Höhenunterschiede wiederum als nützlich für die dort lebenden organischen Wesen. Ihre Entstehung haben wir uns zu denken als eine Wirkung aus der allgemeinen Ordnung der Natur. Das Ganze überblickend, beobachten wir eine Stufenfolge: „L'homme verra qu'on peut descendre par les dégrés insensibles de la nature la plus parfaite jusqu'à la matière la plus informe de l'animal.“ [110]) Dieser systematischen Einheit entspricht auch eine Lebenseinheit. Sie tritt zunächst hervor in der gegenseitigen Abhängigkeit der organischen Wesen voneinander und dem Kreislauf des Geschehens innerhalb der Lebensvorgänge: „Tout ce qui a vie dans la nature vit sur ce qui végète, et les végétaux vivent à leur tour des débris de tout ce qui a vécu et végété, pour vivre il faut détruire.“ Von hier aus gelangt Buffon auf Grund seiner Lehre von den parties organiques, welche ewig und der Zahl nach unveränderlich sind, zu der Ansicht von der Konstanz der Quantität der Lebensvorgänge bei allem Wechsel der Erscheinungen. Noch einmal trat hier Kant kurz vor dem Erscheinen der „Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ die Weltanschauung entgegen, zu der er sich dann selbst bekannte: „Le total de la quantité de vie est toujours le même et la mort qui semble tout détruire, ne détruit rien de cette vie primitive et commune à toutes les espèces d'êtres organisés: et comme toutes les autres puissances subordonnées et subalternes, la mort n'attaque que les individus, ne frappe que le surface, ne détruit que la forme, ne peut rien sur la matière et ne fait aucune tort à la nature qui n'en brille que davantage, qui ne lui permet pas d'anéantir les espèces, mais la laisse moissonner les individus et les détruire avec le temps, pour se montrer elle-même indépendente de la mort et du temps, pour exercer à chaque instant sa

puissance toujours active, manifester sa plénitude par sa fécondité et faire de l'Univers, en réproduisant, en renouvelant les êtres, un théâtre toujours rempli, un spectacle toujours nouveau." [111])

Dem Gedanken von der Stufenordnung der Wesen entspricht in Anwendung auf das zeitliche Geschehen der von dem Wirken der Natur durch allmähliche Übergänge. Dies zeigt sich, wenn wir den jetzigen Zustand des Planetensystems mit den früheren Epochen vergleichen. Es ist ein Hervorgehen aus einem Zustand der Unordnung in den der Ordnung, auf frühere Katastrophen ist Ruhe eingetreten. Buffon denkt sich die Bildung der Planeten entstanden durch das Auftreffen eines Kometen auf die Sonne, in deren Masse sie enthalten waren. Aus diesem feuerflüssigen Zustande sind sie allmählich in einen festeren übergegangen, in der Weise, daß mit der Entfernung von der Sonne ihre Größe zu- ihre Dichtigkeit aber abnimmt. Nachdem die Erde die ihr eigentümlichen Revolutionen durchgemacht hat, ist sie in den Zustand einer relativen Ruhe gekommen, auf die wir vertrauen können, wir bewohnen unseren Planeten jetzt mit une entière sécurité [112]). Noch immer ist er in Entwicklung zu einer größeren Gleichförmigkeit seiner Oberfläche begriffen — mehr kennen wir eigentlich nicht — les eaux du ciel, les fleuves, les rivières et les torrents sind die Hauptursachen dieser Erscheinung [113]).

Buffon verfolgt diese Gedanken einer durchgehenden Ordnung nun in bezug auf die Organismen und die bei ihnen hervortretenden Gattungen und Rassen. Spätere Untersuchungen werden sich mit seinen Anschauungen über diese Probleme zu beschäftigen haben, hier sei nur auf seine allgemeinen Gedanken über die Stellung des Menschen im Kosmos hingewiesen. Schon durch seine natürliche Ausstattung ist er von den Tieren unterschieden; während diese beschränkt sind auf einen bestimmten Boden und ein bestimmtes Klima, ist der Mensch befähigt, in allen zu existieren. Aber sein eigentlicher Unterschied besteht in den propriétés de l'âme [114]). Buffon ist ein Vertreter des Dualismus. Der allgemeine Gedanke einer Stufenleiter wird aufgegeben, wo an Stelle des „sens intérieur" der Tiere, der nur ein organe matériel ist, die Seele des Menschen in Funktion tritt. Sie ist une substance spirituelle, entièrement différente par son essence et par son action de la nature des sens

extérieurs[115]). Dadurch ist ein Zwiespalt in den Menschen gekommen, während die Tiere sicher vom Instinkt geleitet werden und sich mit ihren Begehrungen in den Grenzen ihrer Genußfähigkeit halten. Der Mensch dagegen findet zwei Prinzipien in sich vor: le principe spirituel und le principe matériel: „Le premier est une lumière pure qu'accompagnent le calme et le sérénité, une source salutaire dont émanent la science, la raison, la sagesse; l'autre est une fausse lueur qui ne brille que par la tempête et dans l'obscurité, un torrent impétueux qui roule et entraîne à la suite les passions et les erreurs." [116]) Die Entwicklung dieser Anlagen ist nicht eine gleichmäßige, und so wird unser Ich in zwei Personen geteilt, während das Glück des Menschen dans l'unité de son être[117]) besteht. Ein weiterer Unterschied zwischen Mensch und Tier liegt in dem Charakter des ersteren als eines gesellschaftlichen Wesens, welcher mit seiner vernünftigen Begabung gegeben ist und die Schwäche des Individuums ausgleicht. Gesellschaft beruht deshalb nicht so sehr auf physischen Bedingungen als auf den relations morales. Ebenso ist nur dem Menschen die Freundschaft möglich. So weit gibt Buffon die Grundlagen einer Geschichte der Menschheit, er hat sie nicht geschrieben, aber doch ihren Ort angegeben, wenn er neben die histoire naturelle eine histoire civile im System stellt.

Der Umkreis der Ideen, in welchem sich das Denken Kants in seiner Frühzeit bewegte, ist damit umschrieben. Newton und Leibniz treten als die überragenden Geister hervor. Der Name des ersteren steht da als Vertreter und Vollender der mechanischen Welterklärung, an den des letzteren knüpft sich der bedeutsamste Versuch einer Versöhnung zwischen Mechanismus und Teleologie. Diese Tendenz übernimmt Kant. Die entwicklungsgeschichtliche Ansicht, welche er im Anschluß an Lukrez, Descartes, Leibniz und Buffon in der „Naturgeschichte und Theorie des Himmels" darstellt, versucht er mit dem Theodizeegedanken in Versöhnung zu bringen.

Wenn Newton die Grenze des Erkennens vorsichtig durch sein „hypotheses non fingo" abzustecken versuchte, so ist die Stimmung des jugendlichen Kant eine wesentlich andere. Mehr als später spricht aus ihm das Selbstbewußtsein des Genies. Sein Denken

ist noch nicht niedergehalten durch das Schwergewicht erkenntnistheoretischer Probleme. Diese Kühnheit ist mehr aus dem Gefühl des eigenen Könnens entsprungen, während es später das Bewußtsein von dem Werte des von ihm vertretenen Prinzips ist, das Kant zu ähnlichen Äußerungen hinreißt. Häufig spricht er in erster Person zu uns, während er später mehr als „Geschäftsführer der Idee" auftritt. So unternimmt es der 23jährige „großen Männern zu widersprechen" und meint, man könne „es kühnlich wagen das Ansehen der Newtons und Leibnize für nichts zu achten, wenn es sich der Entdeckung der Wahrheit entgegensetzen sollte". Und am liebenswürdigsten drückt sich dies Selbstbewußtsein wohl in folgenden Worten aus: „Ich stehe in der Einbildung, es sei zuweilen nicht unnütze, ein gewisses edles Vertrauen in seine eigenen Kräfte zu setzen. Eine Zuversicht von der Art belebt alle unsere Bemühungen und erteilt ihnen einen gewissen Schwung, der der Untersuchung der Wahrheit sehr beförderlich ist." [118]) Kühner noch spricht sich Kant in der Vorrede zur „Naturgeschichte und Theorie des Himmels" aus, wenn er ein Wort Voltaires für sich mit den Worten in Anspruch nimmt: „Mich dünkt, man könne hier in gewissem Verstande ohne Vermessenheit sagen: Gebet mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen." [119]) Lauter spricht zu uns das Gefühl. Kant schwelgt im Bewußtsein der bezwingenden Kraft menschlichen Denkens. Er ist darin ein echter Sohn seiner Zeit. Sie war nicht gefühlsarm, aber sie erlaubte sich manche Gefühle nicht, ja sie fürchtete sich vor den elementaren Ausbrüchen naturhaften Empfindens; ein solches Wesen wäre unanständig, nicht wohlgeartet gewesen. So hat das Gefühlsleben dieser Zeit etwas Reinliches und Keusches an sich, eine köstliche Unberührtheit von dem Leben tritt uns entgegen. Aber war die Seele einmal über die Sinnlichkeit und in die reine Sphäre des Gedankens erhoben, so breitete sie ihre Flügel weit aus und verlor sich in den Gefühlen von Unendlichkeit und Ewigkeit. Dann erst setzten Dichter wie Pope, Haller und Klopstock mit vollen Tönen ein. Ihnen seelenverwandt ist der jugendliche Kant.

Die Bedeutung von Kants „Naturgeschichte und Theorie des Himmels" liegt in zwei Gedanken: der Lehre von der allgemeinen systematischen Verfassung unter den Fixsternen und damit der

Schöpfung überhaupt und seiner Theorie über einen mechanischen Ursprung unseres Planetensystems. Die Anregung zu der ersteren Idee führt Kant selbst auf den Engländer Wright von Durham zurück, dessen 1750 erschienenes Buch „An original theory and new hypothesis of the universe“ er aus einer Besprechung in den Hamburgischen „Freien Urteilen und Nachrichten zum Aufnehmen der Wissenschaften und Historie überhaupt“ 1751 kennen lernte. Die Bedeutung dieses Werkes sah er darin, daß Wright den Gedanken der Ordnung und Absicht, wie er sich im Planetensystem beobachten ließ, auf den Fixsternhimmel übertragen wollte. Der Engländer faßte diesen auf als ein System von Sonnensystemen, welch' letztere in Analogie mit dem unsrigen gedacht wurden. Als ihre allgemeine Beziehungsfläche betrachtete er die Milchstraße und dachte in etwas phantastischer Weise für das System der Milchstraße einen Zentralkörper. Dies System erschien ihm dann nur als eines unter vielen anderen. So weitete sich ihm der Blick in die Unendlichkeit der Schöpfung, seine Betrachtung sollte der Ehre Gottes dienen. „Und anstatt daß wir eine unbegrenzte von allen Dingen leere Weite entdecken sollten, entdecken wir vielmehr ein unendliches Universum voll von tausend herrlichen Welten, die sich alle auf verschiedene Art darin herumwälzen, und die von einem kleinen Stäubchen an bis auf eine unendliche Schöpfung mit einer unbegreiflichen Veränderung von Wesen und Umständen den unendlichen Kreis der Unermeßlichkeit beleben und füllen.“ [120])

Kant hat diese Theorie mit unwesentlichen Modifikationen übernommen. Durch sie wurde Newtons Lehre über die von ihrem Urheber gezogenen Grenzen hinausgeführt und was Descartes als nicht weiter abzuleitende Tatsache hinnehmen mußte, die „inaequalitas in situ Fixarum“ [121]), wird wenigstens in der Idee auf eine mechanische Ursache zurückgeführt gedacht. Es ist weniger eine wissenschaftliche Beweisführung als ein Analogieschluß von dem Planetensystem auf das der Fixsterne. Der Stand der Forschung zu Kants Zeit erlaubte auch nicht viel mehr als solche Vermutung. Wenn aber so die Wissenschaft nur durch eine Hypothese bereichert, wenn ihr für weitere Forschung eine vielleicht wertvolle Anregung gegeben wird, so wird die Weltbetrachtung sofort ins Unendliche geweitet. Unendlichkeit der Schöpfung

und Gesetzmäßigkeit ihres Entstehens und ihres Bestandes sind die Gedanken, aus denen Kants Seele Begeisterung und Ruhe, aber doch auch bange Zweifel schöpft, wenn er das verschwindende Dasein des Menschen in diesem Zusammenhange vorstellt. Die Töne, die er anschlägt, haben vor ihm Lukrez, Giordano Bruno und Shaftesbury erklingen lassen: „Der Lehrbegriff eröffnet uns eine Aussicht in das unendliche Feld der Schöpfung und bietet eine Vorstellung von dem Werke Gottes dar, die der Unendlichkeit des großen Werkmeisters gemäß ist. Wenn die Größe eines planetischen Weltbaues, darin die Erde als ein Sandkorn kaum bemerkt wird, den Verstand in Verwunderung setzt, mit welchem Erstaunen wird man entzückt, wenn man die unendliche Menge Welten und Systeme ansieht, die den Inbegriff der Milchstraße erfüllen; allein wie vermehrt sich dieses Erstaunen, wenn man gewahr wird, daß alle diese unermeßlichen Sternordnungen wiederum eine Einheit von einer Zahl machen, deren Ende wir nicht wissen und die vielleicht ebenso wie jene unbegreiflich groß und doch wiederum noch die Einheit einer neuen Zahlverbindung ist. Wir sehen die ersten Glieder eines fortschreitenden Verhältnisses von Welten und Systemen und der erste Teil dieser unendlichen Progression gibt schon zu erkennen, was man von dem Ganzen vermuten soll. Es ist hier kein Ende, sondern ein Abgrund einer wahren Unermeßlichkeit, worin alle Fähigkeit der menschlichen Begriffe sinkt, wenn sie gleich durch die Hilfe der Zahlwissenschaft erhoben wird. Die Weisheit, die Güte, die Macht, die sich offenbart hat, ist unendlich und in eben dem Maße fruchtbar und geschäftig; der Plan ihrer Offenbarung muß daher eben wie sie unendlich und ohne Grenzen sein.“ [122])

Es ist nun notwendig, von vornherein auf die eigentümliche Verbindung zu achten, in welcher die naturwissenschaftlichen Ideen Kants mit seinen religiösen Anschauungen stehen. In der Vorrede zur „Naturgeschichte“ versucht er, seine Lehre mit den Forderungen der Religion in Einklang zu bringen. Wir dürfen es als seine wahre Überzeugung ansehen, wenn es dort heißt: „Ich habe nicht eher den Anschlag auf diese Unternehmung gefaßt, als bis ich mich in Ansehung der Religion in Sicherheit gesehen habe. Mein Eifer ist verdoppelt worden, als ich bei jedem

Schritte die Nebel sich zerstreuen sah, welche hinter ihrer Dunkelheit Ungeheuer zu verbergen schienen und nach deren Zerteilung die Herrlichkeit des höchsten Wesens mit dem lebhaftesten Glanze hervorbrach." [123]) Daß ein solcher Versuch schon früher gewagt worden sei, wird unter Berufung auf Epikur, Lukrez und Descartes dargetan. Ausdrücklich wird dann zugestanden, daß die neue Theorie besonders zu den ersteren eine nahe Verwandtschaft zeige. Geht ja doch Kant im Gegensatz zu Descartes von der Annahme eines uranfänglichen Chaos aus und rückt dadurch in eine bedenkliche Nähe zu jenen als Gottesleugner verschrieenen und in der Literatur des 18. Jahrhunderts fast überall mit einem gewissen Abscheu genannten Denkern. Deshalb wird mit aller Energie die Abweichung von ihnen hervorgehoben. Sie haben Ordnung vom Zufall abgeleitet und durch die Einführung des Gedankens einer willkürlichen Abweichung der Atome von ihrer Fallrichtung haben sie sich um jeden wissenschaftlichen Kredit gebracht, ja sie sind sogar bis zu der Ungereimtheit vorgeschritten, daß „sie den Ursprung aller belebten Geschöpfe eben diesem blinden Zusammenlauf beimaßen und die Vernunft aus der Unvernunft herleiteten" [124]). Dagegen will Kant so verstanden werden: „In meiner Lehrverfassung finde ich die Materie an gewisse notwendige Gesetze gebunden. Ich sehe in ihrer gänzlichen Auflösung und Zerstreuung ein schönes und ordentliches Ganze sich ganz natürlich daraus entwickeln. Es geschieht dieses nicht durch einen Zufall und von ungefähr, sondern man bemerkt, daß „natürliche Eigenschaften es notwendig also mit sich bringen." Diese Behauptung veranlaßt die Frage: „warum mußte denn die Materie gerade solche Gesetze haben, die auf Ordnung und Wohlanständigkeit abzwecken?" [125]) Nur die Annahme eines gemeinsamen Ursprungs aller Dinge aus Gott vermag die Antwort zu geben. Das Problem Mechanismus — Teleologie tritt uns entgegen, und in seiner Lösung sehen wir Kant sich eng an Leibniz anschließen. In dem Abschnitt von den „Bewohnern der Gestirne" heißt es: „Je näher man die Natur wird kennen lernen, desto mehr wird man einsehen, daß die allgemeinen Beschaffenheiten der Dinge einander nicht fremd und getrennt sind. Man wird hinlänglich überführt werden, daß sie wesentliche Verwandtschaften haben,

durch die sie sich von selber anschicken, einander in Einrichtung vollkommener Verfassungen zu unterstützen, die Wechselwirkung der Elemente zur Schönheit der materialischen und doch auch zugleich zu den Vorteilen der Geisterwelt, und daß überhaupt die einzelnen Naturen der Dinge in dem Felde der ewigen Wahrheiten schon untereinander, so zu sagen, ein System ausmachen, in welchem eine auf die andere beziehend ist; man wird auch alsbald inne werden, daß die Verwandtschaft ihnen von der Gemeinschaft des Ursprungs eigen ist, aus dem sie insgesamt ihre wesentlichen Bestimmungen geschöpft haben" [126]). In einem unendlichen Verstand sind aller Dinge wesentliche Beschaffenheit beziehend entworfen, und auch das Gesetz der Stufenfolge gilt für ihre Ordnung: „Vermöge der systematischen Verfassung im Weltgebäude hängen die Teile derselben durch eine stufenartige Abänderung ihrer Eigenschaften zusammen" [127]). Ebenso wird das Verhältnis des lebendigen Gottes zur wirklichen Welt ganz im Sinne von Leibniz gedacht: „Die Gottheit ist in der Unendlichkeit des ganzen Weltraumes allenthalben gleich gegenwärtig; allenthalben, wo Naturen sind, welche fähig sind, sich über die Abhängigkeit der Geschöpfe zu der Gemeinschaft des höchsten Wesens emporzuschwingen, befindet es sich gleich nahe. Die ganze Schöpfung ist von ihren Kräften durchdrungen." [128])

Die außerordentliche Bedeutung des Gottesbegriffes für Kants Naturphilosophie in dieser Periode ist damit erwiesen. Das Dasein Gottes ist nicht nur das Fundament seiner religiösen Weltanschauung, es ist auch eine unentbehrliche Voraussetzung für die Möglichkeit einer systematischen Verfassung des Weltgebäudes. Kant setzt damit zugleich die Gedanken Descartes' und Maupertuis' fort, wenn er wie diese die Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens aus dem Wesen Gottes abzuleiten versucht. Und es ist wichtig zu betonen, daß er zu einer vertieften Auffassung eines Beweises für das Dasein Gottes gerade in Verbindung mit seiner mechanischen Erklärung des Universums gelangt. Es ist dies das Problem, das ihn bis zu Beginn der 60er Jahre am stärksten beschäftigt hat, „die Folge eines langen Nachdenkens" [129]) wird „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" genannt, und wollen wir uns über die Bedeutung des Gottes-

begriffes in der bezeichneten Problemstellung klar werden, so müssen wir diese Schrift hier in die Darstellung hineinziehen. Auf einen solchen Zusammenhang weist ja auch Kant selbst hin, wenn er seine kosmogonische Theorie als siebente Betrachtung in die genannte Schrift einfügt.

Der von Kant in dieser Schrift gegebene Beweis für das Dasein Gottes ist negativ dadurch bestimmt, daß er nach der Einsicht: „Das Dasein ist gar kein Prädikat oder Determination von irgend einem Dinge“ [130]), nicht durch das Verfahren des gewöhnlichen ontologischen Beweisganges erbracht werden kann. Es wird deshalb für den Begriff einer absolut notwendigen Existenz die Realerklärung gesucht und gefunden durch die Überlegung, daß die innere, nicht die logische, Möglichkeit aller Dinge auf ein absolut notwendiges Wesen führe: „Alle Möglichkeit setzt etwas Wirkliches voraus, worin und wodurch alles Denkliche gegeben ist. Demnach ist eine gewisse Wirklichkeit, deren Aufhebung selbst alle innere Möglichkeit überhaupt aufheben würde. Dasjenige aber, dessen Aufhebung oder Verneinung alle Möglichkeit vertilgt, ist schlechterdings notwendig.“ Dementsprechend ist dieses Wesen der Realgrund des Möglichen: „Weil das notwendige Wesen den letzten Realgrund aller andern Möglichkeit enthält, so wird ein jedes andere Ding nur möglich sein, insofern es durch ihn als einen Grund gegeben ist. Demnach kann ein jedes andere Ding nur als eine Folge von ihm stattfinden und ist also aller andern Dinge Möglichkeit und Dasein von ihm abhängend.“ [131]) Wir folgen hier nicht weiter den verschlungenen Pfaden Kantischer Dialektik. Alle ihre Künste müssen an der Unmöglichkeit scheitern, Gott als das Wesen, das die höchste Realität enthält, von dem Seinszusammenhang abzulösen, in welchem Mängel und Unvollkommenheiten vorhanden sind. Die Lösung glaubt Kant in dem Satze geben zu können: „Demnach beruht die Möglichkeit aller andern Dinge in Ansehung dessen, was an ihnen real ist, auf dem notwendigen Wesen als einem Realgrunde, die Mängel aber darauf, weil es andere Dinge und nicht das Urwesen selber sind, als einem logischen Grunde. Die Möglichkeit des Körpers, insofern er Ausdehnung, Kräfte u. dgl. hat, ist in dem obersten aller Wesen gegründet; insofern ihm die Kraft zu denken gebricht, so liegt diese

Verneinung in ihm selbst nach dem Satz des Widerspruchs“ [132]). Das Verhältnis Gottes zur Welt wird nun durch die Sätze ausgedrückt: das notwendige Wesen ist ein Geist, es hat Verstand und Willen. Der letzte Satz wird erschlossen nach dem Prinzip, daß die Folge nicht größer sein könne als der Grund: aus der Existenz von Wesen, welche Verstand und Willen haben, können wir auf diese Eigenschaften bei Gott schließen. Damit ist ein Doppelverhältnis Gottes zur Welt gegeben: das Verhältnis seines Verstandes zu der inneren Möglichkeit der Dinge, das seines Willens zu ihrem Dasein. Diese Beziehung tritt in Verbindung mit dem Gedanken an „Ordnung, Schönheit, Vollkommenheit in allem, was möglich ist“ auf. „Das notwendige Wesen ist der hinlängliche Realgrund alles andern, was außer ihm möglich ist, folglich wird in ihm auch diejenige Eigenschaft, durch welche diesen Beziehungen gemäß alles außer ihm wirklich werden kann, anzutreffen sein. Es scheint aber, daß der Grund der äußern Möglichkeit, der Ordnung, Schönheit und Vollkommenheit nicht zureichend ist, wofern nicht ein dem Verstande gemäßer Wille vorausgesetzt wird.“ [133]) Der Gedanke nun, daß in einem solchen Wesen alles in äußerst möglicher Übereinstimmung sein müsse, führt zu dem Ergebnis, „daß die Möglichkeiten der Dinge selbst, die durch die göttliche Natur gegeben sind, mit seiner großen Begierde zusammenstimmen“ [134]). Soweit glaubt Kant auf dem Wege einer rein apriorischen Beweisführung gelangen zu können, er wendet sich nun an die Erfahrung, um an den in ihr gegebenen Erscheinungen Beziehungen aufzuzeigen, die auf die Einheit des Urgrundes schließen lassen.

Diese Betrachtung beginnt mit dem Nachweis der mit den wesentlichen Eigenschaften des Raumes verknüpften Harmonie, die eine aus ihnen sich notwendig ergebende ist. Dasselbe läßt sich auch aus den allgemeinen Eigenschaften der Materie darstellen, sie zeigen neben ihrer besonderen Tauglichkeit Nebenfolgen, welche sich ohne einen besonderen Grund aus ihnen ergeben: „so liegen offenbar selbst in den Wesen der Dinge durchgängige Beziehungen zur Einheit und zum Zusammenhange, und eine allgemeine Harmonie breitet sich über das Reich der Möglichkeit selber aus. Dieses veranlaßt eine Bewunderung über so viel Schicklichkeit und natür-

liche Zusammenpassung, die, indem sie die peinliche und erzwungene Kunst entbehrlich macht, gleichwohl selber nimmermehr dem Ungefähr beigemessen werden kann, sondern eine in den Möglichkeiten selbst liegende Einheit und die gemeinschaftliche Abhängigkeit selbst der Wesen aller Dinge von einem einigen großen Grunde anzeigt" [135]). Hauptsächlich aber kommt es Kant darauf an, eine solche Einheit in der Mannigfaltigkeit an den Bewegungsgesetzen der Materie nachzuweisen. Mit Maupertuis, dessen Prinzip de la moindre quantité d'action angenommen wird, kommt er zu dem Resultate, daß nur ein gemeinsamer Ursprung dies Resultat erklärlich machen könne, und über die Beschaffenheit der Materie finden sich folgende grundlegende Sätze: „Man sieht: daß diese Bewegungsgesetze der Materie schlechterdings notwendig seien, das ist, wenn die Möglichkeit der Materie vorausgesetzt wird, es ihr widerspreche, nach andern Gesetzen zu wirken, welches eine iogische Notwendigkeit von der obersten Art ist, daß gleichwohl die Innere Möglichkeit der Materie selbst, nämlich die Data und das Reale, was diesem Denklichen zum Grunde liegt, nicht unabhängig oder für sich selbst gegeben sei, sondern durch irgendein Prinzipium, in welchem das Mannigfaltige Einheit und das Verschiedene Verknüpfung bekommt, gesetzt sei, welches die Zufälligkeit der Bewegungsgesetze im Realverstande beweiset." [136]) Da wir die Dinge nicht nur als mögliche, sondern auch als wirkliche kennen, so ergibt sich der Gedanke ihrer zweifachen Abhängigkeit von Gott. Kant unterscheidet sie als eine moralische und eine unmoralische und gibt folgende Definition dieser Bestimmungen: „Ich nenne diejenige Abhängigkeit eines Dinges von Gott, da er ein Grund desselben durch seinen Willen ist, moralisch, alle übrige aber ist unmoralisch." [137]) Demnach wird das Dasein der Dinge aus dem göttlichen Willen, ihre innere Möglichkeit aus seinem Verstande als dem letzten Grunde abgeleitet. Die schon bei der Darstellung von Leibniz' Lehre charakterisierten Schwierigkeiten wiederholen sich hier. Da es sich bei dem Gedanken der inneren Möglichkeiten um mehr als eine bloß formale Einheit handelt, insofern Wesenheiten von Dingen, die doch immer inhaltlich müssen bestimmt werden können, vereinigt gedacht werden,

müßte die Quelle zu diesen Beziehungen, z. B. zu gerade *diesen* Bewegungsgesetzen der Materie im göttlichen Verstande wirklich aufgezeigt, sie müßten deduziert werden. Auf eine charakteristische, diese Schwierigkeit enthüllende Wendung Kants sei aufmerksam gemacht: „Es *bietet* nämlich die *innere Möglichkeit* der Dinge demjenigen, der ihr Dasein beschloß, *Materialien dar*, die eine ungemeine Tauglichkeit zur Übereinstimmung und eine in ihrem Wesen liegende Zusammenpassung zu einem auf vielfältige Art ordentlichen und schönen Ganzen enthalten.“ [138]) Dadurch wird eigentlich der Beweis Kants für das Dasein Gottes zerstört: die innere Möglichkeit erhält eine Selbständigkeit im Verhältnis zum allernotwendigsten Wesen, wie sie sie nach dem Vorhergehenden nicht haben kann. Das Verhältnis des Willens Gottes zu der inneren Möglichkeit wird dann ganz im Sinne von Leibniz gedacht, der Wille kann sie nicht modifizieren, er kann nur ein Dasein, das sie enthält, hervorrufen: „Daß Dinge da sind, die so viel schöne Beziehung haben, ist der weisen Wahl desjenigen, der sie um dieser Harmonie willen hervorbrachte, beizumessen, daß aber ein jedes derselben eine so ausgebreitete Schicklichkeit zu vielfältiger Übereinstimmung durch einfache Gründe enthielte, und dadurch eine bewunderungswürdige Einheit im Ganzen konnte erhalten werden, liegt selbst in der Möglichkeit der Dinge, und da hier das Zufällige, was bei jeder Wahl vorausgesetzt werden muß, verschwindet, so kann der Grund dieser Einheit zwar in einem weisen Wesen, aber nicht vermittels seiner Weisheit gesucht werden.“ [139]) Der letzte Satz drückt zugleich die Erkenntnis aus, daß das Denken hier bis an seine Grenzen vorgerückt ist.

Auf dieser Grundlage setzt sich Kant nun mit der überlieferten Methode der Physikotheologie auseinander, um im Gegensatz zu ihr eine würdigere Auffassung des göttlichen Wesens zu begründen. Aus dem göttlichen Werkmeister, der die vorhandene Materie nur geformt hat, wird der Weltschöpfer, der sie mit Eigenschaften hervorbrachte, die die Ordnung des Weltsystems erstehen ließen. Die scheinbare Entfernung Gottes von seinem Werk bedeutet in Wirklichkeit eine viel nähere Verbindung mit ihm: „Es ist klar, daß nicht allein die Art der Verbindung, sondern die Dinge selbst nur durch dieses Wesen möglich sind, das ist, nur als

Wirkungen von ihm existieren können, welches die völlige Abhängigkeit der Natur von Gott allererst hinreichend zu erkennen gibt.“ [140]) Ansprechend wird dies Verhältnis in den Herderpapieren ausgedrückt, wo es heißt: „2 Aktus müssen bei der Schöpfung sein, da er Substanz schuf und da er sie zur Welt schuf“.

Die metaphysische Grundlage von Kants Kosmogonie ist damit gegeben. Sie ist eine Anwendung dieser Lehren. Auf der Grenze zwischen beiden steht aber der wichtige Begriff der Substanz. Ihn hat Kant in der der „Naturgeschichte“ zeitlich unmittelbar benachbarten Schrift „Monadologia physica“ behandelt und versucht den Begriff der Monade so umzuformen, daß er für die Konstruktion der Wirklichkeit im Sinne der Newton'schen Theorie brauchbar wird. Es ist deshalb von Interesse auf die entsprechenden Lehren seiner Erstlingsschrift, der „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte“ aufmerksam zu machen. Hier wird in § 1 der Satz ausgesprochen: „Jedweder Körper hat eine wesentliche Kraft“ und als Urheber dieser Lehre wird Leibniz gerühmt: „Leibniz lehrte zuerst, daß dem Körper eine wesentliche Kraft beiwohnt, die ihm sogar noch vor der Ausdehnung zukommt. Est aliquid präter extensionem imo extensione prius; dieses sind seine Worte.“ [141]) In § 7 wird deutlich, was Kant unter einer Substanz verstanden wissen will, sie ist „ein selbständiges Wesen, das die vollständige Quelle aller seiner Bestimmungen in sich enthält“. Dadurch wird das Problem nahegelegt, wie aus solchen Substanzen eine Welt zusammengesetzt sein könne, und Kant betont in § 8 die Notwendigkeit einer „wirklichen Verbindung“ (mundus est rerum omnium contingentium simultanearum et successivarum inter se connexarum series“.

Zwischen den „Gedanken“ und der „Monadologie“ liegt die Zeit, in welcher Kant sich einem eifrigen Studium der Lehre Newtons hingab. Jetzt versucht er sich mit diesem auseinanderzusetzen, in der Absicht, seinen physikalischen Lehren einen metaphysischen Unterbau zu geben. Die Differenz wird mit großer Klarheit im Vorwort hervorgehoben: „Qui rerum naturalium perscrutationi operam navant, emunctioris naris philosophi in eo quidem unanimi consensu coaluerunt, sollicite cavendum esse, ut ne quid temere et coniectandi quadam licentia confictum in scientiam

naturalem irrepat, neve quicquam absque experientiae suffragio et sine geometria interprete in cassum tentetur.“ Aber Kant sieht die Grenze deutlich, die einer solchen Wissenschaft gezogen ist: „Ex hac sane via leges naturae exponere profecto possumus, legum originem et causas non possumus“. Als ein von der Metaphysik, welche „lumen accendit“ zu lösendes Problem tritt die Frage auf: quibus quomodo sint conflata (corpora), utrum sola partium primitivarum compraesentia, an virium mutuo conflictu repleant spatium“ [142]). Wie sollen Metaphysik und Mathematik vereinigt werden, da sie doch überall differieren, besonders auch in bezug auf die Frage der Gravitation? Man sieht: überall haben wir den Einfluß Newtons zu bemerken. Er wird besonders offenbar, wenn wir die neue Definition der Monade uns vergegenwärtigen. Sie lautet: „Substantia simplex, monas dicta, est, quae non constat pluralitate partium, quarum una absque aliis separatim existere potest (Prop. I)“. Den gegen eine solche Annahme aus der Unendlichkeit des Raumes kommenden Einwand glaubt Kant widerlegen zu können durch Prop. V: Quodlibet corporis elementum simplex, s. monas, non solum est in spatio, sed et implet spatium, salva nihilo minus ipsius simplicitate“. Dazu tritt Prop. VI erläuternd hinzu: „Monas spatiolum praesentiae suae definit non pluralitate partium suarum substantialium, sed sphaera activitatis, qua externas utrinque sibi praesentes arcet ab ulteriori ad se invicem appropinquatione.“ Es muß unterschieden werden zwischen der Teilbarkeit des Raumes, den eine Monade einnimmt, und der Teilbarkeit der Monade. Jene ist möglich, diese nicht. Interessant ist der Vergleich, der im Beweis zu Prop. VII gezogen wird: „Pariter ac si dixeris: Deus omnibus rebus creatis per actum conservationis interne praesto est, qui itaque dividit congeriem rerum creatarum, dividit Deum, quia ambitum praesentiae suae dividit; quo magis absonum dici quicquam non potest“.

Ist die Monade als ein Kraftzentrum bestimmt, so kann weiter nach dem Wesen dieser Kraft gefragt werden. Sie äußert sich in dem Widerstande, den die Monade dem Eindringen in die von ihr

eingenommene Sphäre ihrer Wirksamkeit bietet; so ist sie eine vis impenetrabilitatis oder vis repulsiva zu nennen. Und an dieser Stelle ist nun eine Korrektur der früheren Ansicht zu bemerken, nicht mehr wird nur der Begriff eines „selbständigen Wesens" eingesetzt, sondern eine andere Kraft wird hinzugedacht: die vis attractionis. So lautet Prop. X: Corpora per vim solam impenetrabilitatis non gauderent definito volumine, nisi adforet alia pariter insita attractionis, cum illa coniunctim limitem definiens extensionis." Aus solchen Kraftwesen ist also die Materie zusammengesetzt, mit denen Kant dann eine Welt aufzubauen unternimmt. Und wie sehr die Probleme der Kosmogonie die Monadologie beeinflussen, tritt noch einmal in den letzten Propositionen hervor. Kant handelt hier von dem Problem der verschiedenen Dichtigkeit der Körper. Er führt diese zurück auf die „diversitas specifica ipsorum simplicissimorum elementorum". Er sagt, daß ohne eine solche Annahme: „spatium mundanum undiquaque perfecte plenum valida inertia obtorpescet, motusque omnes brevi reducentur ad quietem" [143]). Kants kosmogonische Theorie verlangt durchaus die Annahme einer verschiedenen Dichtigkeit der Urmaterie.

Damit ist der erste Teil der Aufgabe Gottes als erfüllt zu betrachten, es bleibt der zweite: „da er die Substanz zur Welt schuf". Neben dem oben Gesagten ist hier wiederum auf eine der „Naturgeschichte" zeitlich nahestehende Schrift hinzuweisen: die „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio". In der mit den früheren Abteilungen nur lose zusammenhängenden Sectio III gibt Kant die metaphysische Grundlage für den Aufbau einer Welt. Der wichtigste hier behandelte Begriff ist der der Veränderung. Die Wolffische Schule wollte diese herleiten e principio activitatis interno der Substanz, wonach diese obnoxia continuis mutationibus. Dieser Meinung stellt Kant als ersten Satz entgegen: „Nulla substantiis accidere potest mutatio, nisi quatenus cum aliis connexae sunt, quarum dependentia reciproca mutuam status mutationem determinat". So bemerkt Kant im Anschluß an Crusius, daß die inneren Veränderungen der Seele auch nur zurückzuführen seien auf die Beziehung und die Einflüsse des Körpers und nur so erklärlich sind: „Animam quippe humanam,

reali rerum externarum nexu exemptam, mutationum interni status plane expertem fore, ex demonstratis immediate consequitur" [144]). Interessant ist, daß Kant schon hier den Beweis für die Realität der Außenwelt so wie später in der „Kritik der reinen Vernunft" auf dieser Grundlage führt. Ist so der Zusammenhang der Substanzen behauptet, so ist er doch darum noch nicht erklärt. Diese Frage beantwortet das Principium coexistentiae: „Substantiae finitae per solam ipsarum existentiam nullis se relationibus respiciunt, nulloque plane commercio continentur, nisi quatenus a communi existentiae suae principio, divino nempe intellectu, mutuis respectibus conformatae sustinentur" (Prop. XIII). Zu diesem keine Erörterung bedürftigen Satz gibt nun Kant in der „Usus" [145]) überschriebenen Betrachtung einige Zusätze. Er setzt sich hauptsächlich mit Leibniz auseinander. Mit ihm nimmt er an, daß eine communio quaedam originis et harmonica ex hoc dependentia substantiarum besteht, aber er lehnt die prästabilierte Harmonie ab. Diese lehre wohl einen consensus der Substanzen, aber nicht eine dependentia mutua. Gerade auf eine solche aber legt Kant den Hauptton: est realis substantiarum in se invicem facta actio, s. commercium per causas vere efficientes, quoniam idem, quod existentiam rerum stabilit, principium ipsas huic legi alligatas exhibet, hinc per eas, quae existentiae suae origini adhaerent, determinationes mutuum commercium sit stabilitum. Diese Ansicht wird aber andererseits nicht mit der Lehre des influxus physicus verwechselt werden dürfen; die in ihr liegenden Schwierigkeiten kommen daher, daß die Substanzen für sich allein betrachtet werden. Kant aber will die Verknüpfung der Substanzen verständlich machen durch: originem mutui rerum nexus.

Es ist nun möglich, Kants Verhältnis zu Leibniz deutlich vorzustellen. Er hat den Gedanken der prästabilierten Harmonie aufgegeben. Damit bereitet sich die später so bedeutsame Einsicht vor, daß die gedankliche Ordnung eines Systems nie restlos das zeitliche Geschehen in ihm erklären könne. Eine solche ist im Verstande Gottes vorhanden und sie ist gelegen in den Elementen der Dinge, die den Grund ihres Seins in Gott haben. Diese Elemente

werden als Kraftzentren begriffen, und so entsteht die Aufgabe unter Zugrundelegung von Kräften die Ordnung und Harmonie des Universums zu erklären. Das göttliche Wesen tritt gewissermaßen von der Schöpfung zurück, nachdem es Bedingungen angelegt hat, die das Zustandekommen eines geordneten Systems garantieren. Daß diese zu einer solchen Leistung befähigt sind, muß nun erwiesen werden. Die „Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ versucht die Lösung zu geben in bezug auf das System, das für eine solche Untersuchung nach dem Stande der Forschung allein zugänglich ist: das Planetensystem. Kant versucht eine Synthese zwischen Leibniz und Newton.

Fragen wir, welche Momente es waren, die Kant zu seiner Theorie über die mechanische Bildung des Planetentums führten, so darf wohl einer besonderen Anregung gedacht werden, welche er von Buffon erfahren konnte. Dieser hatte in seiner „Histoire naturelle, générale et particulière“ bemerkt: „Les planètes tournent toutes dans le même sens autour du soleil et presque dans le même plan n'y ayant que sept degrés et demi d'inclinaison entre les plans les plus éloignés de leurs orbites: cette conformité de position et de direction dans le mouvement des planètes suppose nécessairement quelque chose de commun dans leur mouvement d'impulsion et doit faire soupçonner, qu'il leur a été communiqué par une seule et même cause.“ [146]) Die Theorie Buffons ist oben dargestellt worden, der von ihm angegebene Grund zu einer solchen wird auch an erster Stelle von Kant genannt [147]). Dazu treten andere, denen nicht allen die gleiche Bedeutung zugemessen wird, da sie zum Teil nur den Wert von Hypothesen haben. Es sind: die mit der Sonnenweite abnehmende Dichtigkeit der Planeten und ihre in demselben Verhältnis zunehmende Exzentrizität, das von Buffon als fast gleich ausgerechnete Verhältnis der gesamten planetarischen Materie mit der der Sonne [148]). Gleichförmigkeit und Stufenordnung sind die Begriffe, die die Hauptrolle spielen, und ihren Ursprung haben wir natürlich in Leibniz' Lehre zu suchen. Schließlich dienen die von dieser Ordnung vorhandenen Abweichungen Kant gerade als neue Stützen seiner Theorie. Es ist ein „Mangel

der genauesten Bestimmung“ in der Natur zu beobachten, und gerade das Vorhandensein solcher Mängel weist auf ihre Urheberschaft hin: es ist „das gewöhnliche Verfahren der Natur, welches durch die Dazwischenkunft der verschiedenen Mitwirkungen, allemal von der ganz abgemessenen Bestimmung abweichend gemacht wird“ [149]).

Diese Gründe führen Kant zu dem Versuche, mit Hilfe von Newtons Gravitationsmechanik die Entstehung des Planetensystems zu erklären. Wenn dieser den Wert seiner Leistung in dem mathematischen Nachweis der für die Planetenbewegung wie für den fallenden Körper gleichmäßig geltenden Gesetzmäßigkeit sah, so will Kant seine Lehre als eine physikalische Theorie verstanden wissen. Er hat die „Zuversicht, daß der physische Teil der Weltwissenschaft künftighin noch wohl eben die Vollkommenheit zu hoffen habe, zu der Newton die mathematische Hälfte derselben erhoben hat“ [150]). Er ist sich bewußt, daß seiner Theorie die mathematische Präzision mangele: „Überhaupt kann die größte geometrische Schärfe und mathematische Unfehlbarkeit niemals von einer Abhandlung dieser Art verlangt werden. Wenn das System auf Analogien und Übereinstimmungen nach den Regeln der Glaubwürdigkeit und einer richtigen Denkungsart gegründet ist, so hat es allen Forderungen seines Objekts genug getan.“ [151])

Mit dieser Programmsetzung ist schon gegeben, daß Kant den Kraftbegriff nicht als eine Hilfshypothese für eine mathematische Konstruktion benutzt, sondern daß er Kräfte als wirkliche setzt. Klar spricht er sich über sein Verhältnis zu Newton an diesem Punkte so aus: „Ich habe, nachdem ich die Welt in das einfachste Chaos versetzt, keine anderen Kräfte als die Anziehungs- und Zurückstoßungskraft zur Entwicklung der großen Ordnung der Natur angewandt, zwei Kräfte, welche beide gleich gewiß, gleich einfach und zugleich gleich ursprünglich und allgemein sind. Beide sind aus der Newton’schen Weltweisheit entlehnt. Die erstere ist ein nunmehr außer Zweifel gesetztes Naturgesetz. Die zweite, welcher vielleicht die Naturwissenschaft des Newton nicht so viel Deutlichkeit als der ersteren gewähren kann, nehme ich hier nur in demjenigen Verstande an, da sie Niemand

in Abrede ist, nämlich bei der feinsten Auflösung der Materie, wie z. E. bei den Dünsten.“ [152]) Es sei hier an die Sätze der Monadologie erinnert, in der „Naturgeschichte“ finden sich ganz entsprechende Wendungen, wenn gesagt wird, daß „dem Wesen der Materie Kraft einverleibt zu sein scheint“, oder wenn „der Ursprung der Massen“ dem „Ursprung der Bewegung“ [153]) gleichgesetzt wird.

Wenn Kant sich so weit nur in den durch Newton und seine Nachfolger bezeichneten Bahnen bewegt, so tut er durch seine Lehre von einem ursprünglichen Chaos einen bedeutsamen Schritt über ihren Standpunkt hinaus. Er erhebt das Gebilde einer dichtenden Phantasie auf die Höhe einer wissenschaftlichen Hypothese. Der Grund, daß Newton die Erklärung der Entstehung des Planetensystems ablehnte, war der, daß er die jetzt in diesem vorhandene Verteilung der Materie als die einzig mögliche ansah. Kant geht dagegen von der Ansicht aus, daß die ursprüngliche Materie eine andere gewesen sein muß, als die, welche jetzt den Himmelsraum erfüllt. „Die Materien, daraus die Planeten, die Kometen, ja die Sonne bestehen, müssen anfänglich in dem Raume des planetischen Systems ausgebreitet gewesen sein und in diesem Zustande sich in Bewegungen versetzt haben, welche sie behalten haben, als sie sich in besondere Klumpen vereinigten und die Himmelskörper bildeten, welche alle den ehemals zerstreuten Stoff der Weltmaterie in sich fassen.“ [154]) Das Triebwerk, das „diesen Stoff der bildenden Natur in Bewegung gesetzt hat“, ist die Anziehungskraft, die dem Wesen der Materie und damit jedem Stoffteilchen innewohnt. Die Frage nach dem Grunde der Entstehung verschiedener Attraktionszentren wird durch die Annahme einer Verschiedenheit in den Gattungen der Elemente hinsichtlich ihrer Dichtigkeit gelöst, wodurch Bewegung und damit Bildung im Chaos verursacht wird. Teile von größerer Dichtigkeit, im unendlichen Raum zerstreut, ziehen die leichteren Partikel an, und diese Attraktion ist am stärksten nach dem Zentralkörper, der Sonne, hin. So erhalten die sämtlichen Teile des Systems eine sinkende Bewegung. Bei diesem Hinströmen der Partikel zur Sonne hin stoßen sie aber einander ab, und es entsteht eine Seitenbewegung. So entstehen Wirbel von Teilen, die zuerst unregelmäßig sind, doch bei ihrer Tendenz, sich in den Zustand der kleinsten

Wechselwirkung zu begeben, erhalten sie schließlich die Bewegung in parallellaufenden Kreisen und in derselben Richtung um die Sonne. An dieser Stelle tritt in die rein mechanische Konstruktion wiederum ein teleologisches Moment ein, und es ist nicht schwer, den Urheber dieser Betrachtung nachzuweisen. Im „Beweisgrund" wird Maupertuis gepriesen wegen seines Beweises: „daß selbst die allgemeinsten Gesetze, wornach die Materie überhaupt wirkt, sowohl im Gleichgewichte als beim Stoße, sowohl der elastischen als unelastischen Körper, bei dem Anziehen des Lichts in der Brechung eben so gut, als beim Zurückstoßen desselben in der Abprallung, einer herrschenden Regel unterworfen sind, nach welcher die größte Sparsamkeit in der Handlung jederzeit beobachtet ist" [155]). Es ist das von diesem als principe de la moindre quantité d'action bezeichnete Gesetz, das Kant sich hier aneignet. Es hat bei dem französischen Denker folgende Formulierung erhalten: „Dans le choc des corps le mouvement se distribue de manière, que la quantité d'action, que suppose le changement arrivé, est la plus petite qu'il soit possible" [156]). Und auch darin ging Maupertuis Kant voraus, daß er auf Grund der im Universum herrschenden Einheit auf „ein oberstes Prinzip" schloß, „wovon alles dieses seine Harmonie und Anständigkeit her haben kann".

Die Betrachtung ist damit auf dem Punkte angelangt, wo Kausalität und Teleologie zur Versöhnung kommen. Die Entwicklung nach rein mechanischen Gesetzen ist zugleich eine Entwicklung zu einer höheren Daseinsform, wir dürfen von der Bildung des Planetensystems auch in dem Sinne sprechen, daß wir damit einen Übergang von der Formlosigkeit zur Form bezeichnen. Werturteile treten auf: „Die Natur, die unmittelbar mit der Schöpfung grenzete, war so roh, so ungebildet als möglich." [157]) Dem die Entwicklung überschauenden Blick bereitet es Vergnügen, „über die Grenze der vollendeten Schöpfung in den Raum des Chaos auszuschweifen und die halb rohe Natur in der Nahheit zur Sphäre der ausgebildeten Welt sich nach und nach durch alle Stufen und Schattierungen der Unvollkommenheit in dem ganzen ungebildeten Raume verlieren zu sehen" [158]). Das allgemeine Gesetz dieser Bildung aber ist, daß „die Sphäre der ausgebildeten Natur unaufhörlich beschäftigt ist, sich auszubreiten" [159]).

Diese Ausbreitung aber ist an mechanische Bedingungen geknüpft. Die oben entwickelte Theorie erlaubte es Kant, die mit der Sonnenweite abnehmende Dichtigkeit der Planeten zu erklären. Von dieser ausgehend, gelangen wir durch verschiedene Stufen der Bildung der Urmaterie, von den ausgebildeten Himmelskörpern nahe dem Mittelpunkte zu den minder ausgebildeten des weiteren Abstandes. Das allgemeine Bildungsgesetz tritt in einem wechselnden Rhythmus auf, es ändert seine Natur nicht, aber an den verschiedenen Punkten des Systems vollzieht sich die durch es hervorgerufene Entwicklung in verschiedener Zeit, jeder Weltkörper erhält so ein besonderes Gesetz seines Werdens innerhalb des allgemeinen Geschehens, dessen Teil er doch immer bleibt. „Dieses Gesetz [der zunehmenden Zerstreuung der Materie vom Mittelpunkte aus] setzt zugleich einen Unterschied in der Zeit, die ein System in den verschiedenen Gegenden des unendlichen Raumes gebraucht, zur Reife seiner Ausbildung zu kommen, so daß diese Periode desto kürzer ist, je näher der Bildungsplatz eines Weltbaues sich dem Centro der Schöpfung befindet, weil daselbst die Elemente des Stoffes dichter gehäuft sind und dagegen um desto länger Zeit erfordert, je weiter der Abstand ist, weil die Partikeln daselbst zerstreuter sind und später zur Bildung zusammen kommen“ [160]). Es ist von Interesse zu betonen, wie es Kant hier gelingt, aus rein mechanischen Bedingungen die Gesamtentwicklung mit der Entwicklung des Einzelnen zu verbinden.

Zugleich aber sind wir aus dem beschränkten Umkreis der Betrachtung, die der Entstehung des Planetensystems gewidmet war, wieder herausgetreten, der Blick schweift aus in die „Schöpfung in ihrer Unendlichkeit“, das Weltbild Kants tritt uns nunmehr deutlich entgegen. „Die Schöpfung ist nicht das Werk von einem Augenblick“... Führte uns der Gedanke von der systematischen Verfassung des Fixsternhimmels in den unendlichen Raum, so gewinnen wir jetzt den der unendlichen Zeit. Millionen von Jahren sind bis zur Bildung unseres Planetensystems verflossen und dieser Zustand ist kein endgültiger. Ein großartiges Bild des Werdens und Vergehens entrollt sich unserem Blick! „Die Schöpfung ist niemals vollendet. Sie hat zwar einmal an-

gefangen, aber sie wird niemals aufhören. Sie ist immer geschäftig, mehr Auftritte der Natur, neue Dinge und neue Welten hervorzubringen. Das Werk, welches sie zu Stande bringet, hat ein Verhältnis zu der Zeit, die sie darauf anwendet. Sie braucht nichts weniger als eine Ewigkeit, um die ganze grenzenlose Weite der unendlichen Räume mit Welten ohne Zahl und ohne Ende zu beleben." Vergänglichkeit ist die Bestimmung alles Geschaffenen, es dient als Stoff zu neuen Formen und damit dem Schaffensdrang der Natur: „Nachdem die Schöpfung mit der Hervorbringung einer Unendlichkeit von Substanzen und Materie den Anfang gemacht hat, so ist sie mit immer zunehmenden Graden der Fruchtbarkeit die ganze Folge der Ewigkeit hindurch wirksam. Es werden Millionen und ganze Gebürge von Millionen Jahrhunderten verfließen, binnen welchen immer neue Welten und Weltordnungen nach einander in den entfernten Weiten von dem Mittelpunkte der Natur sich bilden und zur Vollkommenheit gelangen werden... Die Unendlichkeit der künftigen Zeitfolge, womit die Ewigkeit unerschöpflich ist, wird alle Räume der Gegenwart Gottes ganz und gar beleben und in die Regelmäßigkeit, die der Trefflichkeit seines Entwurfs gemäß ist, nach und nach versetzen." [161]) Diesem Anblick des Werdens und Vergehens versucht Kant aber doch eine Bedeutung, eine Rechtfertigung abzugewinnen, das Absterbende muß dem Leben weichen: „Wenn ein Weltsystem in der langen Folge seiner Dauer alle Mannigfaltigkeit erschöpft, die seine Einrichtung fassen kann, wenn es nun ein überflüssiges Glied in der Kette der Wesen geworden, so ist nichts geziemender, als daß es in dem Schauspiele der ablaufenden Veränderungen des Universi die letzte Rolle spielt, die jedem endlichen Dinge gebührt, nämlich der Vergänglichkeit ihr Gebühr abtrage." [162])

Wird so die Bedingtheit des Einzelnen durch das Ganze betont, so kann dieser Gedanke doch sogleich die Wendung erfahren, wonach das Ganze zu seiner Vollkommenheit des Einzelnen bedarf. Eine solche Idee führt dann, getragen von der Begeisterung über die Schönheit der Natur, unmerklich zur Lehre von ihrer Güte. Folgende Worte enthalten diesen Übergang in sich: „Die Unendlichkeit der Schöpfung faßt alle Naturen, die ihr überschwenglicher Reichtum hervorbringt, mit gleicher Notwendigkeit in sich.

Von der erhabensten Klasse unter den denkenden Wesen bis zu dem verachtetsten Insekt ist ihr kein Glied gleichgültig; und es kann keins fehlen, ohne daß die Schönheit des Ganzen, welche in dem Zusammenhange besteht, unterbrochen würde." [163]) Von hier aus ist es nur ein Schritt zum Optimismus. Kant nimmt den Gedanken von der besten unter den möglichen Welten auf, wenn er sagt: „Etwas ist nicht darum gut, weil es nach dem Laufe der Natur geschieht, sondern der Lauf der Natur ist gut, insofern das, was daraus fließt, gut ist. Und da Gott eine Welt in seinem Ratschluß begriff, in der alles mehrenteils durch einen natürlichen Zusammenhang die Regel des Besten erfüllte; so würdigte er sie seiner Wahl, nicht weil darin, daß es natürlich zusammenhing, das Gute bestand, sondern weil durch diesen natürlichen Zusammenhang ohne viele Wunder die vollkommenen Zwecke am richtigsten erreicht wurden" [164]). So ordnet sich die Welt harmonisch in Eines zusammen, an die Seite des allgemeinen Kommerziums der Weltsubstanz tritt die Harmonie dieses Geschehens. Vor diesem Blick auf die große Einheit alles Seins verschwindet der Gedanke an die Mängel des Einzelnen und die Kantische Weltanschauung schließt von dieser Seite betrachtet mit der Erkenntnis: „Die Natur, ihren allgemeinen Eigenschaften überlassen, ist an lauter schönen und vollkommenen Früchten fruchtbar, welche nicht allein an sich Übereinstimmung und Trefflichkeit zeigen, sondern auch mit dem ganzen Umfange ihrer Wesen, mit dem Nutzen der Menschen und der Verherrlichung der göttlichen Eigenschaften wohl harmonieren." [165])

So führt Kant den Gedanken durch, den er gleich zu Beginn der „Naturgeschichte", als er religiöse Bedenken abwehrte, ausgesprochen hat. Er faßt das Universum als ein göttlicher Einwirkung völlig entzogenes, in sich geschlossenes System auf und aus der in ihm hervortretenden Vollkommenheit will er das Dasein Gottes beweisen. Die Weisheit des Schöpfers erscheint ihm um so bewunderungswürdiger, als er schon im Grundplane der Welt alle weitere Entwicklung voraussah und durch eingepflanzte Kräfte und Gesetze vorbereitete. So stattete er die Grundmaterie reicher aus als die nächste Entwicklung es verlangte. Dieser Gedanke gehört als unentbehrlicher Bestandteil zum Begriff der Kantischen

Entwicklungsidee überhaupt, wie auch später die Betrachtung seiner Lehre von den organischen Wesen es zeigen wird: „Die Grundmaterie, deren Eigenschaften und Kräfte allen Veränderungen zum Grunde liegen, ist eine unmittelbare Folge des göttlichen Daseins: selbige muß also auf einmal so reich, so vollständig sein, daß die Entwicklung ihrer Zusammensetzungen in dem Abflusse der Ewigkeit sich über einen Plan ausbreiten könne, der alles in sich schließt, was sein kann, der kein Maß annimmt, kurz, der unendlich ist.“ [166])

Weiter versucht Kant, die Harmonie des Universums einzig und allein von der Beobachtung der Natur abzuleiten, und er muß deshalb in Gegensatz zu Leibniz treten. Ein Zufall hat uns zwei interessante lose Blätter [167]) überliefert, welche aus der Zeit der „Naturgeschichte“ stammen und eine höchst bedeutsame Auseinandersetzung mit Leibniz enthalten. Er wird hier als der Vertreter des Optimismus schlechthin aufgefaßt, und es werden gegen seine Lehre zwei gewichtige Einwände erhoben. Zuerst wird die Schwierigkeit betont, Unabhängigkeit Gottes und Gebundensein seines Willens an die im Wesen der Dinge liegende Notwendigkeit zugleich anzunehmen, da diese Mängel und Widerstreit im einzelnen in sich schließt. Der ganze Fehler scheint Kant darin zu beruhen: „Leibniz versetzt den Plan der besten Welt einesteils in eine Art einer Unabhängigkeit, andernteils in eine Abhängigkeit von dem Willen Gottes“. Der zweite Einwand richtet sich gegen die metaphysische Begründung des Optimismus. Es heißt darüber: „Der zweite Hauptfehler des Optimismus ist, daß die Übel und Ungereimtheiten, die in der Welt wahrgenommen werden, nur aus der Voraussetzung des Daseins Gottes entschuldigt werden und daß man also vorher glauben muß, daß es ein unendlich gütiges und unendlich vollkommenes Wesen gebe, ehe man sich versichern kann, daß die Welt, die als sein Werk angenommen wird, schön und regelmäßig sei, anstatt daß die allgemeine Übereinstimmung der Anordnung der Welt, wenn sie an und für sich selber erkannt werden kann, den schönsten Beweis von dem Dasein Gottes und der allgemeinen Abhängigkeit aller Dinge von demselben darreichen.“ So will sich Kant eher zu dem Lehrbegriff Popes bekennen. Ich

zitiere seine Worte, um die Übereinstimmung recht deutlich hervortreten zu lassen: „Pope wählte einen Weg, der, um den schönen Beweis von Gott allen Menschen vernehmlich zu machen, der allergeschickteste unter allen möglichen ist und der, welches eben die Vollkommenheit seines Systems ausmacht, so gar alle Möglichkeit der Herrschaft eines allgenugsamen Urwesens unterwirft, unter welchem die Dinge keine andere Eigenschaften haben können, die nicht vollkommen zu Ausdrückung seiner Vollkommenheit zusammen stimmen. Er geht die Schöpfung stückweise vornehmlich da durch, wo es ihr am meisten an Übereinstimmung zu fehlen scheint. Er zeigt, daß jedes Ding, welches wir gern aus dem Plane der größten Vollkommenheit wegwünschen möchten, auch für sich erwogen gut sei und daß man nicht vorher ein vorteilhaftes Vorurteil von der Weisheit des anordnenden Wesens haben dürfe, um ihm den Beifall zu erwerben. Die wesentlichen und notwendigen Bestimmungen der Dinge, die allgemeinen Gesetze, die durch keine erzwungene Vereinigung in einem harmonierenden Plan gegeneinander in Beziehung gesetzt werden, sich gleichsam von selber zur Erhaltung vollkommener Zwecke anschicken, die Eigenliebe, die nur das eigene Vergnügen zur Absicht hat und die augenscheinlich die Ursache der moralischen Unordnung zu sein scheint, die wir beobachten, ist der Ursprung derjenigen schönen Übereinstimmung, die wir bewundern.... Also setzt ein allgemeines Naturgesetz die eigene Liebe, die das Ganze erhält, fest und zwar durch solche Bewegungsursachen, die natürlicher Weise auch dasjenige Übel hervorbringen, dessen Quellen wir gerne vernichtet sehen möchten".

So wendet sich Kant gegen Leibniz, dem er doch die metaphysischen Begriffe verdankt, die seiner Naturphilosophie zugrunde liegen. Er stimmt mit ihm in dem Gedanken der Harmonie überein, aber er will sie aus der Betrachtung des Naturlaufs ableiten und er folgt den Ideen Shaftesburys, die ihm durch Pope übermittelt werden. Selbständig ist er diesem gegenüber in der klaren Betonung und Durchführung der mechanischen Welterklärung und in dem Versuch, nur auf sie die Lehre von der Vollkommenheit des Ganzen zu stützen. Kant ist erfüllt von der sieghaften Kraft naturwissenschaftlichen Denkens. Und sein Wille verbindet sich

mit dem das Sein unter das Gesetz zwingenden Gedanken. Wie die Natur mitleidslos über ihre Geschöpfe hinweggeht, so bringt er mitleidslos diese Einsicht dem Menschen zum Bewußtsein. Wie der Ingenieur triumphieren mag im Gedanken an die ungeheure Wirkung der von ihm erdachten Zerstörungswerkzeuge, so fühlt die Phantasie des naturwissenschaftlichen Denkers sich eins mit dem Wirken der vollkommensten Maschine, deren Bau er nachgedacht hat, — auch da, wo sie ihm selbst Vernichtung androht: „Laßt uns unser Auge an diese erschrecklichen Umstürzungen als an die gewöhnlichen Wege der Vorsehung gewöhnen und sie sogar mit einer Art von Wohlgefallen ansehen.“ [168]) Aber neben diesen Tönen lassen sich auch andere vernehmen. Die Sicherheit des Menschen gegenüber aller Zerstörung wird letzthin in der Unsterblichkeit der Seele gefunden. Die Offenbarung läßt sie uns mit Überzeugung hoffen, und in dieser Gewißheit dürfen wir sagen: „O glücklich, wenn sie [die Seele] unter dem Tumult der Elemente und den Trümmern der Natur jederzeit auf eine Höhe gesetzt ist, von da sie die Verheerungen, die die Hinfälligkeit den Dingen der Welt verursacht, gleichsam unter ihren Füßen kann vorbei rauschen sehen!“ [169]) Ohne diesen Gedanken wäre das Weltbild Kants nicht vollständig gewesen, er weist auf neue Fragestellungen hin und zeigt, daß die Lehre von der Naturbedingtheit des Menschen nicht das letzte Wort ist, das über den Sinn seiner Existenz ausgesprochen werden kann. Für die Beantwortung der so entstehenden Probleme steht aber eine Erkenntnis fest: die mechanische Welterklärung. Niemals hat Kant an ihr gerüttelt, und aus dieser Konsequenz in seinem Denken ergeben sich all die Schwierigkeiten, mit denen er in der Folgezeit gerungen hat.

II.

Die Erde, die Organismen, der Mensch.



Ihrem Thema entsprechend hatte die „Naturgeschichte und Theorie des Himmels" eine Hypothese entwickelt, welche die für die gesamte Planetenwelt geltende Gesetzmäßigkeit auf Grund einer entwicklungsgeschichtlichen Ansicht darstellte. Zugleich hatte sie die Bedingungen angegeben, denen die Teile dieses Zusammenhanges in ihrer Entstehung und Entwicklung unterworfen sind. Als nächste Aufgabe für die Verwertung der allgemeinen Lehre trat die Frage nach der Geschichte der Erde auf. Sehr bald hat Kant sich ihr zugewandt. In unmittelbarer zeitlicher Nähe zur „Naturgeschichte" stehen die Aufsätze: „Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse ... einige Veränderung seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe" und „Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen". In ersterer Schrift glaubt Kant aus der durch die Anziehung des Mondes entstehenden und der Achsendrehung entgegengesetzten Bewegung des Weltmeeres eine Abnahme, ja ein Aufhören der Erdbewegung ableiten zu können. Schlüsse aus dieser Theorie will er aber nicht ziehen, die „Gewißheit dieses bevorstehenden Schicksals und die stätige Annäherung der Natur zu demselben ist für ihn ein würdiger Gegenstand der Bewunderung und Untersuchung" [1]). In dem zweiten Aufsatz wird die Entwicklung der Erde unter dem Gesichtspunkt des Veraltens betrachtet. Es ist der Eigenart des zu behandelnden Gegenstandes nur entsprechend, wenn dies Veralten auf rein mechanische Gründe zurückgeführt wird: „Alle Naturdinge sind diesem Gesetz unterworfen, daß derselbe Mechanismus, der im Anfange an ihrer Vollkommenheit arbeitete, nachdem sie den Punkt derselben erreicht haben, weil er fortfährt das Ding zu verändern, selbiges nach und nach wiederum von den Bedingungen der guten Verfassung entfernt und dem Verderben mit unvermerkten Schritten endlich überliefert" [2]).

Dies Prinzip auf die Erde angewandt, ergibt die Hypothese, daß auch sie wie alle anderen Himmelskörper aus einem chaotischen Zustande sich zu einem solchen der Ordnung entwickelt hat. Sie war ursprünglich in einem flüssigen Zustande, aus dem sie dann in einen festen überging. Der Prozeß begann an der Oberfläche und erstreckte sich in langen Zeiträumen allmählich auf das Innere. Nachdem dieses zur Ruhe gekommen war, so daß es die Ordnung auf der Oberfläche nicht mehr von Grund aus störte, begann auf dieser eine durch die Einflüsse des Wassers der Meere und Flüsse hervorgerufene Entwicklung, welche Dünen und Rinnen hervorrief, die nun das Land vor Überschwemmung schützten. So vereinigt Kant Vulkanismus und Neptunismus miteinander. Interessant ist, wie er auch hier teleologische Momente in die rein mechanische Betrachtung aufnimmt: „Den Elementen mußten noch erst gewisse Schranken festgesetzt werden, welche durch Verhinderung aller Verwirrung die Ordnung und Schönheit auf der ganzen Fläche erhalten könnten." [3])

Dann wird die Frage nach dem Ziel dieser Entwicklung aufgeworfen. Sie wird nur erörtert, aber nicht entschieden. Die vorhandenen Theorien werden abgelehnt, eine gewisse Hinneigung zeigt Kant zu der Ansicht von einem „allgemeinen Weltgeiste" und seinem Altern. Er soll keine unmaterielle Kraft sein, sondern „eine subtile, aber überall wirksame Materie, die bei den Bildungen der Natur das aktive Prinzip ausmacht und als ein wahrer Proteus bereit ist, alle Gestalten und Formen anzunehmen". Einen solchen Weltgeist anzunehmen zwingt eine gewisse Wahrscheinlichkeit, und zwar soll diese Annahme nicht nur für die physische Welt gelten, sondern auch für die psychische. Die Entwicklung des menschlichen Geistes in der neueren Zeit scheint dem Altertum gegenüber eine Erkaltung, ein Älterwerden zu zeigen. Aber trotzdem glaubt Kant auch diese Ansicht ablehnen zu müssen, wiewohl er betont, daß „eine solche Vorstellung einer gesunden Naturwissenschaft und der Beobachtung nicht so sehr entgegen ist, als man denken sollte" [4]). Auch hier hält kritische Vorsicht die Phantasie in Schranken, bedeutsam aber bleibt es doch zu konstatieren, wie nahe Kant dem Hylozoismus der französischen Naturphilosophie stand.

Auch die „Naturgeschichte" enthält einige geologische Bemerkungen, die Erde wird betrachtet im Zusammenhang des Werdens und Vergehens im Weltall: „Beträchtliche Stücke des Erdbodens, den wir bewohnen, werden wiederum in dem Meere begraben, aus dem sie ein günstiger Periodus hervorgezogen hatte; aber an anderen Orten ergänzt die Natur den Mangel und bringt andere Gegenden hervor, die in der Tiefe des Wassers verborgen waren, um neue Reichtümer ihrer Fruchtbarkeit über dieselbe auszubreiten. Auf die gleiche Art vergehen Welten und Weltordnungen und werden von dem Abgrunde der Ewigkeiten verschlungen; dagegen ist die Schöpfung immerfort geschäftig, in andern Himmelsgegenden neue Bildungen zu verrichten und den Abgang mit Vorteil zu ergänzen." [5])

Den Schluß dieser Betrachtung bilde eine Ausführung Kants über das künftige Schicksal der Himmelskörper und der Erde aus den Vorlesungen über physische Geographie:

„Künftiges Schicksal: Mechanisch nach dem Zustande der Natur des ganzen Universum. — Euler [6]) zeigt, daß der Himmelsraum mit einer subtilen Materie angefüllt ist, daß diese stets die Himmelskörper in ihrem beiderseitigen (?) Lauf (da Lenkung und Lauf verbunden die Kreisfigur nimmt) aufhält, ihren Schwung vermindert, also mehr fallen nach der Sonne: so auch Erde — beobachtet sehr fein und daher Euler am Mond, daß er jetzt uns näher — mit kürzerem Umlauf sei. Sonne ist der gemeine Senkungspunkt und alles wird einst in diesen Klumpen zurückfallen, aus dem es gewaltsam erhoben ward... Ruhe ist der erste — natürliche — und letzte Zustand, das Ziel aller gewaltsamen Bewegung. Dies ist erhaben und sonst zu weit entfernt.

Schicksal der Erde: Anfang schon ganz gemein bekannt ohne Metaphysik — Flüsse schlemmen in das Meer, also Erde abgespült — eine ewige Erde würde schon abgespült sein. Wir sind junge Länder (2000 Jahre machen nichts aus). Flüsse jetzt weniger Wasser z. E. Missisippi-Strom erst 20 Meilen überschwemmt... [7]) Mensch, die größte Vollkommenheit ist der Anfang des Todes. Die Fasern werden durch die Zusammensetzung der Teile erst stark, nachher aber dadurch steif und stirbt. Baum bildet sich und stirbt erst inwendig; — Erde inwendig ge

bildet, eben durch die Art der Bildung, die Regelmäßigkeit wird sie verderbt — so muß alles aufhören, schon durch die Regelmäßigkeit — ey? durch andere Ursachen noch? vielleicht z. E. Feuersgrüfte schweigen jetzt, vielleicht furchtbare Stille, schwanger mit Verderben... Erde also Anfang und Ende."

Das Ergebnis von Kants geologischer Ansicht in dieser Zeit [8]) tritt somit klar hervor. Wir haben einen Anfang und ein Ende der Erde anzunehmen. Das letztere läßt sich aus rein mechanischen Gründen als notwendig erweisen. Allerdings kann die Möglichkeit nicht bestritten werden, daß nicht vorauszusehende Revolutionen von außen oder aus ihrem Inneren ein früheres Ende der Erde herbeiführen. Der Begriff des Alterns kann auf diese Vorgänge nicht anders als im Sinne eines Schließens nach der Analogie übertragen werden, aber es bleibt der Gedanke, daß sie von einem Bildungsgesetz beherrscht sind, das hergenommen ist aus der Betrachtung der Lebensvorgänge. Hier tritt Kant in die unmittelbare Nähe der französischen Naturphilosophie.

Mit der Theorie der Erde ist die Betrachtung in das Gebiet der physischen Geographie eingetreten. Die Gesichtspunkte, welche Kant mit ihr verfolgte, hat er, indem er sie mit der Anthropologie in Parallele setzt, im Jahre 1775 entwickelt. In den Vorlesungen über diese Disziplinen wollte er, seiner Idee eines nützlichen akademischen Unterrichtes entsprechend, eine Vorübung in der Kenntnis der Welt geben. Sie sollte dazu dienen „allen sonst erworbenen Wissenschaften und Geschicklichkeiten das Pragmatische zu verschaffen, dadurch sie nicht bloß für die Schule, sondern für das Leben brauchbar werden, und wodurch der fertig gewordene Lehrling auf den Schauplatz seiner Bestimmung, nämlich in die Welt, eingeführt wird". Natur und Mensch sind die Gegenstände dieser Wissenschaften. Beide sollen „kosmologisch erwogen werden: nämlich nicht nach demjenigen, was ihre Gegenstände im einzelnen Merkwürdiges enthalten (Physik und empirische Seelenlehre), sondern was ihr Verhältnis im Ganzen, worin sie stehen und darin ein Jeder selbst seine Stelle einnimmt, uns anzumerken gibt" [9]). So tritt hier wieder der Gedanke auf, die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zu vereinigen in der Erwartung, daß sie dann Gleichförmigkeit,

ja vielleicht Gesetzmäßigkeit beobachten lassen. Der Ausdruck „kosmologisch“ ist zu nehmen im Sinne einer Methode.

Auf Grund dieser allgemeinen Unterscheidung gilt es nun das Arbeitsgebiet beider Wissenschaften näher zu bestimmen. Kant hat sich zu verschiedenen Zeiten über den Plan einer physischen Geographie geäußert. Am frühesten in dem „Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie“ aus dem Jahre 1757. Es darf die Behauptung gewagt werden, daß Kant an dem hier gezeichneten Grundplan während der ganzen Dauer seiner Dozententätigkeit im wesentlichen festgehalten hat. Er wollte das Interesse seiner Hörer für die Tatsachenwelt der Naturwissenschaft gewinnen. Er tritt damit in die Reihe der Unternehmungen ein, welche um die Mitte des Jahrhunderts eine Verbreitung solcher Kenntnisse anstrebten. Es ist die Zeit der Enzyklopädien, der Magazine für merkwürdige Naturerscheinungen, der allgemeinen Welthistorie und Buffons groß angelegter allgemeinen Naturgeschichte. Kant, der in seiner Frühzeit sein Hauptinteresse naturwissenschaftlichen Problemen zugewandt hatte, konnte sich dieser Bewegung nicht entziehen und wie in der allgemeinen, so spielte dies Eindringen von Erfahrungswissen in seiner eigenen Entwicklung eine große Rolle, deren Bedeutung für die Ausbildung seiner Erkenntnistheorie noch nicht recht gewürdigt ist. Er war des trockenen Tones schulväterischer Weisheit im Sinne Wolffs und seiner Schule gründlich satt und nahm von vornherein eine Angriffsstellung gegenüber dem bloßen Vernünfteln ein. Insofern genügte Kant nur einem Bedürfnis seiner Zeit, aber das Bedeutsame war, daß er die Darbietung naturwissenschaftlicher Erkenntnis verband mit dem konstruktiven Gedanken seiner Entwicklungsidee des Kosmos, ein Gedanke, der sich allerdings nach dem geringen Stande der Forschung in damaliger Zeit nicht in seiner ganzen Fruchtbarkeit ausnützen ließ.

In dem genannten Entwurf[10]) appelliert er an den „vernünftigen Geschmack unserer aufgeklärten Zeiten“, dem es nicht gleichgültig sein kann „diejenigen Merkwürdigkeiten der Natur zu kennen, die die Erdkugel in anderen Gegenden in sich faßt, welche sich außer ihrem Gesichtskreise befinden“. Die Betrachtung der Erde ist nun eine dreifache: eine mathematische, eine politische,

eine physische. Die erste dient ihm als Vorbereitung zu der dritten, erst noch in ihrem ganzen Umfang zu schaffenden. Diese „erwägt bloß die Naturbeschaffenheit der Erdkugel und, was auf ihr befindlich ist: die Meere, das feste Land, die Gebirge, Flüsse, den Luftkreis, den Menschen, die Tiere, Pflanzen und Mineralien“. Sie zerfällt in einen allgemeinen Teil, welcher sich im wesentlichen auf Varens „Geographia generalis“ stützt und nach einem Abriß der mathematischen Geographie behandelt: das Meer, das feste Land und die Inseln, die Quellen und Brunnen, Flüsse und Bäche, den Luftkreis, die Winde, die Jahreszeiten in verschiedenen Ländern, die Geschichte der großen Veränderungen, die die Erde ehedem erlitten hat, die Schiffahrt. In dem besonderen Teil werden die drei Naturreiche abgehandelt, wobei der Mensch als zu dem Tierreich gehörig „nach dem Unterschiede seiner natürlichen Bildung und Farbe in verschiedenen Gegenden der Erde auf eine vergleichende Art betrachtet wird“. Am Schluß aber fügt Kant eine weitere Untersuchung an, er „geht in geographischer Lehrart alle Länder der Erde durch, um die Neigungen der Menschen, die aus dem Himmelsstriche, darin sie leben, herfließen, die Mannigfaltigkeit ihrer Vorurteile und Denkungsart, in so fern dieses alles dazu dienen kann, den Menschen näher mit sich selbst bekannt zu machen, einen kurzen Begriff ihrer Künste, Handlung und Wissenschaft, eine Erzählung der oben erklärten Landesprodukte an ihren gehörigen Orten, die Luftbeschaffenheit u. s. w., mit einem Worte alles, was zur physischen Erdbetrachtung gehört, darzulegen“. Es wird zugegeben werden müssen, daß in diesen Andeutungen ein streng und scharf gegliedertes System nicht hervortritt. Dieser Mangel wird noch deutlicher, wenn man die Begriffsbestimmung der von Kant als nicht zum Thema gehörigen und deshalb auszuschließenden politischen Geographie zur Vergleichung heranzieht. Sie „lehrt die Völkerschaften, die Gemeinschaft, die die Menschen untereinander durch die Regierungsform, Handlung und gegenseitige Interessen haben, die Religionen, Gebräuche u. s. w. kennen“. Man bemerkt sofort, daß einige Themen in beiden vorkommen und daß die in der einen verwerteten Gesichtspunkte für die andere nicht entbehrlich sind. Dieser Eindruck wird nun durch die Lektüre der Rink'schen Publikation nur bestätigt. So mangelhaft und lieder-

lich diese auch im einzelnen gearbeitet sein mag, so kann doch gar kein Zweifel sein, daß sie im wesentlichen das wiedergibt, was Kant in seinen Vorlesungen gegeben hat. Für den modernen Leser wird es schwer die Dauer des Interesses zu verstehen, das diese Vorlesungen durch Jahrzehnte hindurch gefunden haben. Sind sie doch meist nur eine oberflächliche Aneinanderreihung oft willkürlich gruppierter Tatsachen, deren Fülle eine der vorhandenen Literatur nach entsprechend wechselnde ist. Eine genauere Detailprüfung, auf die hier verzichtet wird[11]), kann erweisen, daß wir nicht viel mehr als eine Kompilation vor uns haben, für die Kant die Quellen in jenem Entwurf angegeben hat[12]). Eine charakteristische Erweiterung erfuhr das Gebiet der physischen Geographie, wie es sonst begriffen wurde, bei ihm durch die Übersicht über die drei Naturreiche. Er schloß sich hier dem enzyklopädischen System eines Linné und Buffon an.

Weitere Nachrichten geben uns die Herderpapiere. In einer vorläufigen Betrachtung treffen wir wiederum die Einteilung in mathematische, politische, natürliche Geographie an. Über den Nutzen der physischen Geographie, deren „Vorwurf ist: Merkwürdigkeiten der Natur, insofern sie der Betrachtung eines Reisenden würdig sind", wird dann gesagt: sie ist „a) eine Lehrerin in der Moral: da sie den ungekünstelten Wilden zeigt, b) ein Instrument zur politischen Geographie, c) ein Auszug der natürlichen Historie und Schlüssel zur theoretischen Physik. Außerdem noch in der Theologie — sie bringt auch edles Vergnügen". Es wird dann weiter ein allgemeiner und ein besonderer Teil unterschieden wie in dem „Entwurf". Bemerkenswert ist hier die Beziehung zur Moral, wir haben den Einfluß Rousseaus in dem Hinweis auf den ungekünstelten Wilden zu sehen. In der Richtung dieses Interesses liegt nun auch die Änderung des Planes, von welcher die „Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre 1765—66"[13]) Kunde gibt. Es ist die Zeit des stärksten Mißtrauens gegen die Metaphysik und einer ebensolchen Hinneigung zum Empirismus. So wird denn auch hier das frühe Vernünfteln als ein Schaden im gelehrten Betriebe seiner Zeit getadelt. Noch mehr als früher will Kant dem entgegenwirken durch Mitteilung gemeinnütziger, aus der Wirklichkeit

geschöpfter Tatsachen. Da nun inzwischen ihm die ethischen Probleme durch die englische Moralphilosophie und Rousseau aus ihrer Umklammerung im rationalen System Wolffs und seiner Schule gelöst sind und ein verstärktes Interesse gefunden haben, will er dies auch geltend machen für den in der Vorlesung zu überliefernden Stoff. Er will eine physisch-moralisch und politische Geographie geben. Dabei soll der Abschnitt, welcher die physischen Merkwürdigkeiten der Natur behandelt, mehr zusammengezogen, ausgedehnter aber sollen behandelt werden die beiden anderen Teile. In der zweiten Abteilung wird der Mensch betrachtet „nach der Mannigfaltigkeit seiner natürlichen Eigenschaften und dem Unterschiede desjenigen, was an ihm moralisch ist auf der ganzen Erde; eine sehr wichtige und eben so reizende Betrachtung, ohne welche man schwerlich allgemeine Urteile vom Menschen fällen kann, und wo die untereinander und mit dem moralischen Zustande älterer Zeiten geschehene Vergleichung uns eine große Karte des menschlichen Geschlechts vor Augen legt". Dies ist wohl die bedeutsamste Änderung gewesen, welche Kants Vorlesungen über physische Geographie je erfahren haben. Die Motive, aus denen sie hervorging, lassen sich leicht aus seinen damaligen Anschauungen und insbesondere aus den kurzen Ausführungen über sein ethisches Kolleg entnehmen, in denen er sagt, er wolle in der Tugendlehre jederzeit dasjenige historisch und philosophisch erwägen, was geschieht, ehe er anzeige, was geschehen soll. Es ist der von ihm selbst so bedeutsam hervorgehobene Einfluß der englischen Moralphilosophie, welcher eine solche Verschiebung des Interesses veranlaßt hat. Was er aber nun seinen Zuhörern als moralische Geographie gab, läßt sich bei dem Fehlen jedes Materials nur vermuten. Als wahrscheinlichste Hypothese darf wohl gelten, daß er nach dem Muster der „Beobachtungen" das aus vielseitiger Lektüre geschöpfte Material zu einer Schilderung der Charaktere der verschiedenen Nationen benutzte und dabei eine Gruppierung ihres ethischen Gesamthabitus nach bestimmten Grundkategorien versuchte. Damit war zweifellos ein fremdes Element in das früher entworfene Thema aufgenommen worden, das in der späteren Entwicklung wieder abgestoßen wurde.

Die politische Geographie wird schließlich so beschrieben: „Zuletzt wird dasjenige, was als eine Folge aus der Wechselwirkung beider vorher erzählten Kräfte angesehen werden kann, nämlich der Zustand der Staaten und Völkerschaften auf Erden erwogen, nicht sowohl wie er auf den zufälligen Ursachen der Unternehmung und des Schicksals einzelner Menschen, als etwa der Regierungsfolge, den Eroberungen oder Staatsränken beruht, sondern im Verhältnis auf das, was beständiger ist und den entfernten Grund von jenen enthält, nämlich die Lage ihrer Länder, die Produkte, Sitten, Gewerbe, Handlung und Bevölkerung." Diese dritte Abteilung dürfte wohl kaum eine Modifikation erfahren haben, sie hat wohl das nach wie vor enthalten, was der Entwurf schon skizziert hatte.

Noch eine andere in der „Nachricht" enthaltene Bemerkung darf hier nicht übergangen werden. Der Teil nämlich, welcher als physische Geographie im eigentlichen Sinne bezeichnet wird und die Merkwürdigkeiten der Natur behandelt, soll auch zugleich „das natürliche Verhältnis aller Länder und Meere und den Grund ihrer Verknüpfung enthalten" und wird „das eigentliche Fundament aller Geschichte" genannt, „ohne welche sie von Märchenerzählungen wenig unterschieden ist". Damit ist eine Brücke geschlagen von der in den kosmischen Bedingungen liegenden Entwicklung der Erde zu der auf dieser als ihrem Schauplatz sich abspielenden Geschichte der Menschheit.

Der Mensch kann aber hier erst begriffen werden nach seiten seiner Stellung als tierisches Wesen im Zusammenhang des mechanischen Geschehens. Er gehört zu dem Reiche der organischen Wesen, und es entsteht die Vorfrage, wie deren Existenz in jenem Zusammenhang zu denken ist. Von diesem allgemeinen Problem sondert sich dann wieder die grundlegende Frage nach Entstehung des organischen Lebens ab. Damit ist ein Thema angegeben, das die Wissenschaft des 17. und 18. Jahrhunderts lebhaft interessierte und das besonders zu Kants Zeit einen heftigen Streit der Meinungen hervorgerufen hatte. Die in der Naturwissenschaft liegende Tendenz, Einheit in der Erklärung der Naturvorgänge durchzuführen, drängte dazu, einen Ursprung der organischen Wesen aus anorganischer Materie an-

zunehmen, während der komplizierte Bau der lebendigen Wesen einem solchen Versuche widersprach. Die Einheit der Gesetzmäßigkeit im Weltall und die Existenz der Organismen sind die beiden großen Tatsachen, welche immer wieder von den Bekämpfern eines reinen Mechanismus geltend gemacht werden.

Das Interesse, welches Kant an den Entwicklungstheorien seiner Zeit nimmt, ist ein rein philosophisches. Er fragt, wie das organische Leben im Zusammenhang der anorganischen Natur möglich sei und wie es sich in ihr erhält und entwickelt. Dabei versucht er, die mechanische Welterklärung für diese Erscheinungen fruchtbar zu machen oder doch wenigstens den Gedanken einer möglichst einfachen Erklärung auf sie zu übertragen. Damit sind für eine rückschauende Betrachtung an dieser Stelle gewisse Grenzen gezogen [14]). Die rein physiologischen Fragen dürfen zurücktreten und sind nur insoweit zu behandeln, als sie mit der Hauptfrage in Verbindung stehen. Diese selbst reicht dann wiederum hinein in die letzten metaphysischen Probleme, wie sie durch den Versuch einer Erklärung alles Seins aufgegeben werden.

Beginnen wir mit Aristoteles, so ist von ihm zu sagen, daß er den Gegensatz zwischen anorganischer und organischer Natur in seiner ganzen Schärfe noch nicht erfaßt hat. Dachte er doch beide Erscheinungsreihen mit Hilfe der Begriffe von Form und Stoff und setzte den Unterschied zwischen ihnen nur in einer graduell aufsteigenden Beherrschung des Stoffes durch die Form vom Leblosen bis zum Belebten. In den organischen Wesen haben wir die höchste Leistung der in der Natur waltenden Zweckmäßigkeit zu sehen. Innerhalb ihrer wiederholt sich dann die stufenmäßige Anordnung, und dementsprechend unterscheidet Aristoteles verschiedene Zeugungsarten: eine generatio aequivoca und eine Zeugung aus Lebendigem. Auf die erste Art entstehen eine Anzahl Insekten und die zwischen Pflanzen und Tieren stehenden Schaltiere. Organismen, welche sich so in der Erde oder Wasser bilden, entstehen aus einer Art Fäulnis vermischt mit Regenwasser. In dem Wasser ist Luft, „in aller Luft aber Lebenswärme, so daß gewissermaßen alles von Leben (ψυχῆς) erfüllt ist“ [15]). Die Zeugung aus Lebendigem wird unterschieden als eine solche aus Samen (Pflanzen), durch lebendige Junge, Eier und Würmer.

Die Zuordnung der Zeugung an ein männliches und ein weibliches Prinzip wird dann metaphysisch folgendermaßen begründet: „Da die Natur dieser Geschöpfe Ewigkeit nicht zuläßt, so ist das Werdende in so weit ewig, als es vermag. Der Zahl nach nun vermag es nicht ewig zu sein, aber der Art nach kann es ewig sein; deswegen gibt es sich wiederholende Geschlechter der Menschen und Tiere und Pflanzen. Da aber das Weibliche und das Männliche ihr Ursprung sind, so kann das Weibliche und das Männliche in den Wesen, die eines von beiden sind, nur um der Zeugung willen sein. Insofern aber die erste bewegende Ursache, in welcher der Begriff und die Form liegt, ein Höheres und Göttlicheres ist, als der Stoff, so ist es auch besser, daß das Höhere vom Niederen getrennt ist; deswegen ist überall da, wo es angeht und so weit es angeht, das Männliche von dem Weiblichen getrennt. Denn ein Höheres und Göttlicheres ist das Prinzip der Bewegung, welches als Männliches den werdenden Geschöpfen zu Grunde liegt, indem das, was als Weibliches zu Grunde liegt, Stoff ist“ [16]). In dem männlichen Samen liegt das formgebende Prinzip, nicht etwa sind Teile des späteren Organismus vorgebildet vorhanden, vielmehr wirkt der Samen als bewegendes Prinzip: „Es ist einleuchtend, daß es etwas gibt, was die Teile bildet, aber nicht in der Art, daß es ein individuelles Wesen wäre, oder als der erste vollendete Teil in ihm vorhanden wäre. Wie aber jeder Teil entsteht, muß man aus dem Grundsatze herleiten, daß alles, was von Natur oder durch Kunst wird, durch ein in Wirksamkeit Existierendes aus einem der Anlage nach eben so Beschaffenen (ὑπ' ἐνεργείᾳ ὄντος ἐκ τοῦ δυνάμει τοιούτου) entsteht. Der Same nun ist ein solches Wesen und hat ein solches Bewegungsprinzip, daß, wenn der Anstoß der Bewegung aufhört, ein jeder Teil und zwar als beseelter wird.“ [17])

Im schroffen Gegensatz zu dieser teleologischen Erklärung stehen die Lehren von Lukrez, dessen Gedanken für Kant, wie schon hervorgehoben, von großer Bedeutung gewesen sind. Seine Lehre von der Entstehung der organischen Wesen ist in unmittelbarem Zusammenhang mit der Kosmogonie zu betrachten. Die jetzige Ordnung der Dinge ist durch Zufall entstanden:

nam certe neque consilio primordia rerum
ordine se sua quaeque sagaci mente locarunt
nec quos quaeque darent motus pepigere profecto,
sed quia multa modis multis mutata per omne
ex infinito vexantur percita plagis,
omne genus motus et coetus experiundo
tandem deveniunt in talis dispositaras,
qualibus haec rerum consistit cumma creata.[18])

So sind Erde, Meer, Himmel und die tierischen Wesen entstanden. Der Beginn der Bildung ist gegeben durch bewegten Urstoff, aus welchem sich durch das Sinken der schwersten Stoffe und nach dem Prinzip, daß sich Gleiches mit Gleichem verbindet, zuerst die Materie der Erde aussondert, aus der sich dann der Äther als leichtester Stoff erhob. Dann wurden Sonne, Mond und Gestirne gebildet. Nach dieser Sonderung sank die Erde ein und bildete Höhlen für das Meer, das durch die Hitze des Äthers und der Sonne ausgeschwitzt wurde. Wie aus den ursprünglichen Erdmassen, so entstehen aus der neugebildeten Erde nun die organischen Wesen. Sie ist ihre erzeugende Mutter. Weder können sie vom Himmel herabgefallen, noch aus salzigen Sümpfen entstanden sein und so

linquitur ut merito maternum nomen adepta
terra sit, e terra quoniam sunt cuncta creata.

Da noch jetzt

existunt animalia terris,
imbribus et calido solis concreta vapore,

so erscheint die Annahme nicht wunderbar, daß einst „nova tellure atque aethere adulta" noch mehr und noch größere Wesen entstanden sind, und zwar ist dies geschehen in der Reihenfolge: Pflanzen, Vögel, Landtiere, welch' letztere aus Nässe und Wärme des Bodens entsprungen sind. Beinahe zur selben Zeit sind alle diese Wesen geworden, aber wie eine sterbliche Mutter ihre Zeugungskraft verliert, so auch die Erde. Von den Wesen, welche damals geschaffen wurden, sind nun nicht alle überdauert. Die Wundertiere (portenta) gingen unter, weil ihnen die Fortpflanzungsfähigkeit [19]) fehlte oder weil sie im Kampf ums Dasein sich nicht erhalten konnten. Sie gehorchten damit dem großen Gesetz der Natur:

ommia migrant,
ommia commutat natura et vertere cogit[20]).

Demnach ist Lukrez' Zeugungslehre auf der Annahme einer generatio aequivoca begründet. Von der geschlechtlichen Zeugung nimmt er an, daß sie an die Bedingung der Vereinigung von Wesen derselben Gattung geknüpft ist. Phantasiegebilde wie die Kentauren sind aus allgemeinen Gründen als unmöglich zu erweisen; wenn auch „multa fuere in terris semina rerum", so kann eine Vermischung doch nicht stattfinden, sondern

res quaeque suo ritu procedit et omnes
foedere naturae certo discrimina servant[21]).

Auch erweist das verschieden rasche Wachstum der in einem Kentauren vereinigt gedachten Bestandteile die Unmöglichkeit der Lebensfähigkeit solcher Wesen. So wird der Gedanke von der Konstanz der Arten auf der Annahme des Aufhörens der Zeugungsfähigkeit der Natur und auf den soeben entwickelten biologischen Ansichten begründet.

Die mechanistische Theorie wird im 17. Jahrhundert erneuert. Descartes versucht den allgemeinen Gedanken, daß alle Erkenntnis, die wir von der Natur haben, begründet sei auf der Lehre von den Gestalten, der Größe und der Bewegung der Dinge, auch auf die Organismen zu übertragen. Die Ansicht, daß die Seele das Prinzip der Bewegung ist, wird dementsprechend abgelehnt. Vielmehr sind die Organismen mit kunstvollen Maschinen zu vergleichen und ein Unterschied ist nur darin zu finden, daß ihr Bau wegen der Kleinheit der Organe nicht so genau erkannt werden kann: „nullum enim aliud inter ipsa [arte facta] et corpora naturalia discrimen agnosco, nisi quod arte factorum operationes, ut plurimum peraguntur instrumentis adeo magnis, ut sensu facile percipi possint.... Contra autem naturales effectus fere semper dependent ab aliquibus organis adeo minutis, ut omnem sensum effugiant" [22]). Das bewegende Prinzip für die Vorgänge des organischen Lebens und die der Zeugung ist nun die Wärme. Sie wirkt bei den beiden Arten der Zeugung, welche Descartes kennt: una sine semine vel matrice, alia ex semine. Die erste Form, die generatio aequivoca, findet bei Würmern und Insekten statt, sie entstehen „sponte in

omni putrescente materia". Der Vorgang ist ein sehr einfacher und wird so beschrieben: „Omme animal, quod sine matrice oritur, hoc tantummodo principium requirit, nempe ut duo subjecta, ab invicem non valde remota, ab eadem vi caloris diversimode concitentur, ita ut ex uno subtiles partes, (quas spiritus vitales deinceps appellabo) ex alio crassiores, (quas sanguinem sive humorem vitalem dicam) cogat erumpere, quae partes simul concurrentes efficiunt vitam primo in corde" etc. Die Entstehung aus Samen ist dann weiter einzuteilen in die der Pflanzen und die der Tiere. Gemeinsam ist beiden, daß sie „fiant a partibus materiae vi caloris in orbem convolutae". Diese Bewegung ist aber dann eine verschiedene: bei den Pflanzen nur eine solche in orbem circulariter, bei den Tieren sphaerice et in omnes partes [23]). Genauer untersucht Descartes nur die letzteren Vorgänge und diese wieder beim Menschen. Wärme wird allgemein durch Mischung von Flüssigkeit und Gährungsstoff erklärt (causée par le mélange de quelque liqueur, ou de quelque levain) [24]). Sie wird bei der Bildung des Foetus erzeugt durch die Mischung der Samenflüssigkeiten. Im Unterschied von den Pflanzen, wo die Teile des Samens „arrangées et situées d'une certaine façon" sind, ist der tierische „un mélange confus de deux liqueurs". Ihre Funktion wird weiter so beschrieben: „qui [mélange], servant de levain l'une à l'autre, se réchauffent, en sorte que quelques-unes de leurs particules acquérant la même agitation qu'a le feu, se dilatent et pressent les autres, et par ce moyen les disposent peu à peu en la façon qui est requise pour former les membres" [25]). Um diese Vorgänge zu erklären, unterscheidet Descartes in den „Primae cogitationes circa generationem animalium" den Samen noch weiter nach der verschiedenen Mischung seiner Teile, aus der dann die verschiedenen Organe entstehen. Zuerst entsteht die Lunge, doch nach der Entdeckung des Blutumlaufs durch Harvey ist es das Herz, das „le grand ressort et le principe de tous les mouvements" genannt wird. Es bildet sich zuerst und dann entstehen Gehirn, Lunge und die andereu Organe.

Descartes' Lehre ist zunächst nicht von großem Einfluß gewesen. Seine Auffassung der Tiere als bloßer Maschinen wurde fast allgemein abgelehnt und meist nur als wunderliche Ansicht

aufgefaßt. Auch fehlten seiner Theorie doch durchaus die sicheren wissenschaftlichen Fundamente. Sein Name tritt uns erst wieder öfters entgegen, als die Theorie der Epigenesis sich durchzusetzen begann, die nächste Entwicklung knüpft nicht an ihn, sondern an Harvey an.

Harveys Bedeutung für die Theorie der Zeugung besteht darin, daß er allgemeine naturphilosophische Gedanken und exakte Forschung der Vorgänge im Einzelnen zu einem Ganzen verband. Die Natur ist ihm eine große, überall gleichförmig wirkende Einheit: „natura divina et perfecta in iisdem rebus semper sibi consona est“ [26]). Er bekämpft die teleologische Auffassung, welche die Entwicklungsvorgänge im Sinne menschlicher Überlegung deutet und behauptet im Gegensatz dazu die Notwendigkeit allen Geschehens: „Natura, principium motus et quietis in omnibus, in quibus est; et anima vegetativa, prima cuiuslibet generationis causa efficiens; movent, nulla facultate acquisita, (sicut nos) quam vel artis, vel prudentiae nomine indigitemus; sed tanquam fato, seu mandato quodam secundum leges operante: simili nempe impetu modoque, quo levia sursum, gravia deorsum feruntur“ [27]). Aber darum ist die Natur doch nicht nur als Mechanismus zu begreifen, sie findet ihre Einheit in einem höchsten Prinzip, das wir „Deus, sive natura naturans, sive anima mundi“ nennen können. Von ihm „omnes intelligunt, quod cunctarum rerum principium sit et finis; quod aeternum et omnipotens existat omniumque autor et creator...., quod ubique praesens, singulis rerum naturalium operibus non minus adsit, quam toti universo; quod numine suo, sive providentia, arte ac mente divina cuncta animalia procreet“. Aus diesem Zusammenhang ist der berühmte Satz zu verstehen: omnia omnino animalia ex ovo progigni. His macht mit Recht darauf aufmerksam, daß bei Harvey die generatio aequivoca noch keineswegs völlig beseitigt sei, denn er unterscheidet noch ein primordium vel sponte et casu von einem solchen ab alio praeexistente. Aber diesen verschiedenen Zeugungsarten versucht er doch wieder ein gemeinsames Prinzip zu geben durch seinen Begriff der primordium vegetale. Mit Berufung auf Aristoteles nennt er es „substantiam quandam corpoream vitam habentem potentia, vel quoddam per se existens, quod aptum sit, in vegetativam

formam ab interno principio operante, mutari[28]). Ist das Prinzip der Erzeugung das gleiche, so ist die Form der Entwicklung dann wieder eine verschiedene: bei den Insekten ist sie eine Metamorphose, bei den höheren Tieren eine Epigenesis. Wegen der Wichtigkeit dieser Unterscheidung für die Folgezeit seien die entsprechenden Definitionen Harveys hierher gesetzt: „In generatione per metamorphosin, quasi sigillo impresso, vel proplasmate concinnata finguntur; materia scilicet tota transformata. Animal autem, quod per epigenesin procreatur, materiam simul attrahit, parat, concoquit et eadem utitur: formatur simul et augetur." Später heißt es abschließend: „in generatione per metamorphosin totum in partes distribuitur et discernitur, per epigenesin vero totum ex partibus certo ordine componitur ac constituitur"[29]). Praeformation und Epigenesis sind also bei Harvey zwei nebeneinander vorkommende Entwicklungsformen, später werden sie zu zwei einander bekämpfenden Theorien.

War die Bedeutung des Satzes „Omne vivum ex ovo" bei Harvey noch nicht zur vollen Wirksamkeit im Kampf gegen die generatio aequivoca gekommen, so geschah dies durch Redis Untersuchungen. In seiner 1676 in lateinischer Übersetzung erschienenen Schrift „Experimenta circa generationem insectorum" faßt er die Ergebnisse seiner Untersuchungen dahin zusammen: „Non reticebo, me saepius repetitis observationibus eo deductum esse, ut credam, terram post primas illas plantas et prima illa animalia, quae sub ipsa mundi primordia supremi creatoris jussu produxit per se nec herbas nec arbores nec animalia qualiacumque perfecta vel imperfecta produxisse". Die faulenden Stoffe, welche der Ursprung neuer Wesen nach den älteren Anschauungen sein sollten, sind nur dazu vorhanden, „ut locum vel nidum commodum praebeant, in quem ab animalibus, dum nascendi tempus instat, deferantur vermes, ova vel quodcumque aliud vermium semen."[30])

So war die Einheitlichkeit der Lehre von den Entwicklungsvorgängen gesichert und zugleich eine Scheidewand gezogen zwischen anorganischer und organischer Welt. Die Frage nach der ersten Entstehung organischer Wesen wurde meist durch den einfachen Hinweis auf eine göttliche Schöpfertätigkeit erledigt. Die Forschung beschäftigte sich nun fast ausschließlich mit den

Fragen der Entwicklung der Keime und erhielt in dem Mikroskop das wertvollste Hilfsmittel für Untersuchung einer bis dahin ganz verschlossenen Welt, deren Offenbarungen dann oft zum Preise des Schöpfers benutzt wurden.

Auf der Grundlage des Harvey'schen Satzes entstand nun im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts die Theorie der Evolution oder Präformation. Nach einer Formulierung O. Hertwigs besagt sie, „daß die Keime in ihrem Bau mit den erwachsenen Organismen auf das vollständigste übereinstimmen und daher von Anfang an dieselben Organe in derselben Lage und Verbindung wie diese, nur in einem außerordentlich viel kleineren Zustand besitzen sollten"[31]). Swammerdam, Malpighi und Leeuwenhoek waren die erfolgreichsten Vertreter dieser Ansicht. Der erstere spricht in seiner „Bibel der Natur" den Grundgedanken dieser Lehre aus, wenn er sagt: „Wir halten dafür, daß in der ganzen Natur eigentlich gar keine Zeugung zu finden ist, sondern nur eine Fortpflanzung oder Anwachsung der Teile."[32]) Seine Untersuchungen knüpfen an die Beobachtung der Metamorphose bei den Insekten an und in Analogie hiermit versucht er die Vorgänge z. B. bei den Fröschen und bei den Pflanzen zu deuten. Malpighi, dessen Untersuchungen über die Entstehung des Hühnchens im Ei berühmt wurden, begreift den Entwicklungsvorgang gern unter den Begriff der manifestatio. Da wir den ersten Ursprung nicht beobachten können, so sind wir gezwungen, „emergentem successive partium manifestationem exspectare". Die Pflanzenbildung erschien ihm zur Verdeutlichung der Vorgänge im Hühnerei geeignet: „Quare pulli stamina in ovo praeexistere, altioremque originem nacta esse fateri convenit, haud dispari situ ac plantarum ovis."[33]) In einem gewissen Gegensatze zu den beiden soeben genannten Forschern steht Leeuwenhoek. Im Jahre 1677 wurden die Samentiere entdeckt, und so erhielt die Lehre von der Entwicklung des Embryo aus dem Ei einen ersten Stoß und der Streit zwischen den Ovisten und Animalkulisten begann. Die beiden Parteien stimmten in dem Präformationsgedanken zusammen, wichen aber in der Frage voneinander ab, ob die Keime zu allen Menschen in der Stammmutter Eva oder im Samen des Stammvaters Adam zu suchen seien. Jede von ihnen hatte

die Schwierigkeit, die Bedeutung des nicht den Keim liefernden Prinzips klarzustellen, und man bemühte sich, entweder dem männlichen Samen nur eine mechanische Wirkung oder der weiblichen Samenflüssigkeit nur eine ernährende zuzugestehen. Leeuwenhoek ging ebenfalls von der in allen Entwicklungsvorgängen waltenden Einförmigkeit aus und nahm an, daß wie im Samen der Pflanzen eine kleine Pflanze mit Blättern und Wurzeln vorzufinden sei, so im tierischen ein kleines Tier. Er glaubte sich zu dem Schluß berechtigt: figuram animalis, ex qua animal ortum est, in animalculo, quod in semine masculo reperitur, conclusam jacere sive esse. Ja, er glaubte beinahe sagen zu dürfen: „en ibi caput, en ibi humeri, en ibi femora", wollte aber doch nicht behaupten: „sperma humanum parvulis pueris esse plenum et sic porro in omnibus aliis rebus secundum genus suum" [34]).

Eine besondere Verbreitung erhielt die Lehre der Evolution kurz nach ihrer Formulierung durch Malebranche. Seinem Gedanken, daß die uranfänglichen Ideen aller Dinge und ihrer Beziehungen in Gott wohnen, mußte eine Theorie entsprechen, die eine anfängliche Ordnung in den Keimen der Organismen annahm. Bei dem Nachweis der begrenzten und trügerischen Auffassung der Dinge durch unsere Sinne bespricht er die neuen Entdeckungen durch das Mikroskop. Man könne mit seiner Hilfe Tierchen sehen, welche 1000 mal kleiner sind als ein Sandkorn. Diese lebenden Atome bewegen sich, sie müssen also Schenkel und Füße und alle zum Leben notwendigen Organe haben. Und nun läßt er seine Phantasie weiter spielen, eine Welt en miniature im Verhältnis zu der unsrigen scheint sich ihm dann zu enthüllen; wir dürfen die göttliche Allmacht nicht mit unseren beschränkten Sinnen messen wollen. Und so kommt er in seinen Gedanken über die Zeugungsvorgänge zu dem allgemeinen Schluß: in bezug auf die Pflanzen: „que tous les arbres sont en petit dans le germe de leur semence, und in bezug auf die Tiere: On voit dans le germe d'un oeuf frais, et qui n'a point été couvé, un poulet, qui est peut-être entièrement formé etc. Weiter als das sinnliche Auge führt uns dann das geistige: „Nous devons donc penser, que tous les corps des hommes et des animaux qui naîtront jusqu'à la consommation des siècles, ont peut-être été produits dès la création

du monde; je veux dire, que les femelles des premiers animaux ont peut-être créées, avec tous ceux de même espèce qu'ils ont engendrés, et qui devaient s'engendre dans la suite des temps" [35]). An einer späteren Stelle wird derselbe Gedanke ausgesprochen: Gott hat in alle Tiere Anlagen gelegt, deren sie zur Erhaltung bedürfen und so auch die Keime eingerichtet, die dann wachsen und sich entfalten unter dem Einfluß der Gesetze der Bewegung [36]).

Einen anderen philosophischen Mitstreiter erhielt die Evolutionstheorie in Leibniz. Es ist klar, wie sie seinen allgemeinen metaphysischen Lehren entsprach und daß er sie als eine Bestätigung seines Systems der prästabilierten Harmonie begrüßen konnte [37]). Wir beginnen mit einer Definition der Organismen, wonach ein Körper so genannt wird, „wenn er eine Art von Automat oder natürlicher Maschine bildet, die nicht nur im Ganzen, sondern auch noch in den kleinsten der Beobachtung zugänglichen Teilen Maschine bleibt" [38]). Die lebenden Wesen bilden ein vollständiges Ganzes und unterscheiden sich dadurch von den Körpern, welche Vielheiten sind, nur jenen kommen Lebensprinzipien zu. Deshalb sind sie nicht aus rein mechanischen Bedingungen zu erklären: „Ich bin der Meinung, daß die Gesetze des Mechanismus an und für sich und ohne die Mitwirkung eines bereits organisierten Stoffes nicht imstande sind, ein Lebewesen zu bilden". Der Versuch Descartes' wird getadelt und dem Mechanismus nur die Rolle zugestanden, daß er „trotz seines Unvermögens, diese unendlich mannigfaltigen Organe ganz von neuem hervorzubringen, sie sehr wohl durch die Entwicklung und Umgestaltung eines präexistenten organischen Körpers entstehen lasse" [39]). So gibt es eine Zeugung im eigentlichen Sinne nicht, sondern nur eine Umgestaltung und Vermehrung. Während früher die Philosophen über den Ursprung der Formen, Entelechien oder Seelen sehr in Verlegenheit waren, „ist man heute, wo man infolge genauer Untersuchungen an Pflanzen, Insekten und höheren Tieren erkannt hat, daß die organischen Körper der Natur niemals aus einem Chaos oder durch einen Verwesungsprozeß hervorgerufen werden, sondern stets aus Samen hervorgehen, in denen zweifelsohne eine bestimmte Präformation

liegt, zu dem Schluß gekommen, daß nicht nur der organische Körper in ihnen schon vor der Empfängnis enthalten war, sondern auch eine Seele in diesem Körper und, mit einem Worte, das Lebewesen selbst, und daß vermöge der Empfängnis dieses Lebewesen nur die Fähigkeit zu einer großen Umformung erlangt, durch die es zu einem Tiere andrer Art wird. Etwas Ähnliches sieht man selbst außerhalb der Zeugung, wie wenn z. B. die Würmer zu Fliegen und die Raupen zu Schmetterlingen werden" [40]). Die organischen Wesen sind durch Schöpfung entstanden und zugleich sind sie mit Seelen begabt. So bestehen sie seit der Schöpfung und haben ewige Dauer. „Ich meine, daß die Seelen, welche eines Tages menschliche werden sollen, sowie auch die der übrigen Gattungen der Geschöpfe, im Samen und in den Vorfahren bis zu Adam hinauf enthalten waren und somit seit Anfang der Dinge immer in einer Art von organischem Körper bestanden haben." [41]) Hier beruft sich Leibniz auf Malebranche und die mikroskopischen Untersuchungen, besonders auf die von Leeuwenhoek. Zur Erläuterung seines Gedankens der Präformation bedient er sich gern des Bildes der Einschachtelung. Der Schwierigkeit aber, wie der Same aller Menschen in Adam vorhanden gewesen sein könne, entgeht er durch den Gedanken des Unendlichkleinen. Der Organismus geht ins Endlose, und wir können annehmen, daß die Samentierchen von noch kleineren kommen [42]). Eine letzte Frage entsteht: wie ist die Erhebung einer bloß empfindenden Seele zu einer denkenden vorzustellen? Bisher wurde nur die physiologische Seite des Vorganges erörtert, worin aber liegt der Anstoß zu dieser seelischen Umformung? Leibniz gibt zu, daß man an eine „außergewöhnliche Wirksamkeit Gottes" denken könne, will aber sie doch ausschalten und nimmt dann an, daß nach dem System der prästabilierten Harmonie einige organische Wesen für eine solche Höherentwicklung schon bestimmt waren. „Diese Hervorbringung ist eine Art Überführung (traductio), sie leitet das Beseelte von einem Beseelten her." [43]) So werden die zahllosen Wunder einer Neuschöpfung vermieden.

Eine Modifikation der Evolutionstheorie stellt auf den ersten Blick die Theorie des Panspermatismus oder der Dissemination dar. Sie nimmt ebenfalls präformierte Keime an, denkt sie aber

verstreut über die gesamte Natur. Unter besonderen Umständen gelangen sie dann zur Entwicklung. Ein Vertreter dieser Ansicht ist Claude Perrault. Er unterscheidet zwei Arten von Körpern: „mon hypothèse est donc, que dans la création du monde les corps ont eu de deux sortes de formes, qu'aux uns la forme a été donnée très simple et seulement similaire et que les autres en ont une très composée et organique". Die ersteren dienen als Nahrung für die Pflanzen, sie sind inanimes, die anderen sind capables d'avoir vie, sie sind fournis de tous les organes nécessaires à leurs fonctions, mais tellement petits, qu'il leur est impossible d'en exercer aucune. Sie sind unter die unbelebten Körper gemischt. Zur Entwicklung gelangen sie erst, wenn sie auf feine Substanz stoßen, welche ihnen zur Nahrung dienen kann, denn Ernährung ist die Grundlage der Entwicklung [44]).

In diesen Ansichten tritt nicht nur eine bloße Modifikation der Evolutionstheorie auf. Das Bestreben macht sich geltend, die Zeugungsvorgänge mehr im Zusammenhang der gesamten Naturerscheinungen zu denken, während sonst die Keime ein Einzeldasein führen, das, von den Hoden Adams oder den Eierstöcken Evas beginnend, sich durch die Generationen der Menschen in unabsehliche Zukunft erstreckte. Das Phantastische einer solchen Ansicht wurde mit dem Vordringen naturwissenschaftlicher Erkenntnis auch immer mehr empfunden, die Hypothese der Evolution war zu kompliziert geworden. Das Streben nach einheitlicher Erfassung der Naturerscheinungen wurde nun besonders unterstützt durch die seit Newton und seinen Schülern möglich gewordene einheitliche Erklärung der anorganischen Vorgänge vermittelst des Gedankens der Kräftewirkung. Man versuchte deshalb, den Kraftbegriff für die Zeugungsvorgänge fruchtbar zu machen. Wenn aber durch Verwertung dieses in Analogie mit den Willensvorgängen zu denkenden Prinzipes eine Annäherung an die Lebensvorgänge stattfand, so blieb doch wie früher für die kinetische Betrachtung jetzt auch für die dynamische ein schwerwiegendes Problem zurück. Es mußte gezeigt werden, wie blinde Naturkräfte die konstante Form organischen Lebens erzeugen konnten, die die vorhandenen Arten unverändert, wie man allgemein annahm, durch die Generationen hin erhielten.

Aus diesen Überlegungen ist die Opposition zu verstehen, welche die Evolutionstheorie bei Maupertuis, Buffon und Needham fand. Sie versuchten, eine neue Theorie der Zeugung im Anschluß an den Grundgedanken der Epigenesistheorie zu geben. Maupertuis setzt sich in seiner hauptsächlich hier zu berücksichtigenden Schrift „Vénus physique" zuerst mit den Lehren der Früheren auseinander, um dann eigene Ansichten auszusprechen, denen er selbst allerdings nur den Wert von „penseés vagues" beimißt. Die Ähnlichkeit der Kinder bald mit dem Vater, bald mit der Mutter und die Erscheinung der Mischlinge widerlegen sowohl die Lehre der Ovisten wie der Animalkulisten. Sich auf die Alten berufend, hält er an dem Gedanken der Mischung von zwei Samenflüssigkeiten fest, ohne damit die rein mechanische Theorie eines Descartes akzeptieren zu wollen. Allerdings knüpft auch er zur Einführung seiner Ideen an rein mechanische Vorgänge an, wenn er die Entstehung des Baumes der Diana als Beispiel heranzieht; er nennt sie eine admirable végétation. Wie nun zur Erklärung solcher Erscheinungen die gewöhnlichen Gesetze der Bewegung genügen, so läßt sich mit ihrer Hilfe auch der Vorgang der Zeugung verständlich machen. Astronomen und Chemiker haben schon die Bedeutung der Anziehungskraft anerkannt. Warum sollte sie nicht bei der Bildung der Tierkörper wirken? In den Samenflüssigkeiten beider Geschlechter gibt es gleichartige Teile, welche z. B. bestimmt sind, das Herz, den Kopf usw. zu formen [45]). Sie ziehen sich an und so bilden sich die Teile und der Fötus selbst. Dabei darf aber die Attraktion nicht als eine blind wirkende Kraft aufgefaßt werden. Denn wenn alle Teile die Tendenz sich anzuziehen haben, wie sollten einige von ihnen ein Ohr, andere ein Auge formen: „pourquoi ce merveilleux arrangement? et pourquoi ne s'unissent-elles pas toutes pêle-mêle? Ein ordnendes Prinzip muß mitwirken: il faut avoir recours à quelque principe d'intelligence, à quelque chose de semblable à ce que nous appellons désir, aversion, mémoire [46]). Indem Gott in der Schöpfung den Teilen solche Eigenschaften beilegte, konnte er sie dem Wirken der Naturkräfte überlassen. Die Naturerklärung wird so einfacher, sie verzichtet auf die Wiederholung des Wunders bei jeder Zeugung: Dieu en créant le monde,

donna chaque partie de la matière de cette propriété, par laquelle il voulut que les individus qu'il avait formés se reproduisent. Et puisque l'intelligence est nécessaire pour la formation des corps organisés, il parait plus grand et plus digne de la divinité, qu'ils se forment par les propriétés, qu'elle a une fois répandues dans les éléments, que si ces corps étaient à chaque fois des productions de sa puissance[47]).

Für Buffons Lehre sind entscheidend seine allgemeinen naturphilosophischen Anschauungen. Er nimmt eine Stufenordnung in der Welt an und denkt sich Mineral-, Pflanzen- und Tierreich nicht qualitativ, sondern nur graduell nach der zunehmenden Zahl der „rapports" verschieden. Besonders wird die nahe Beziehung zwischen Pflanzen und Tieren betont und angenommen, qu'il n'y a aucune différence absolument essentielle et générale entre les animaux et les végétaux" [48]). Rätselhaft erscheint uns nun die Natur besonders in der Erhaltung der Gattung beim Wechsel der Individuen, eine Erscheinung, die nur verständlich gemacht werden kann durch Annahme einer production continuelle, perpétuelle, invariable, semblable à un mot, à celle des autres animaux[49]). Das gemeinsame Substrat für die Vorgänge des Lebens sind nun die parties organiques. Buffon nennt sie actuellement existantes, vivantes, sie sind en tout semblables aux grands êtres organisés. Ihrer Qualität nach dürfen sie keinem der drei Reiche zugerechnet werden, sie sind êtres intermédiaires. In unendlicher Zahl sind sie vorhanden und können in jedem Organismus als seine Elemente eingehen. Sie haben die Eigenschaften des organischen Lebens überhaupt, ohne die Form eines bestimmten Organismus vorbereitet zu tragen. Hier tritt die eigentliche Schwierigkeit jeder solcher Betrachtung wieder entgegen, die Frage, wie ein bestimmter Organismus gebildet werde und wie sich seine Art erhalte. Sie zu lösen versucht Buffon durch den nicht zu voller Klarheit erhobenen Begriff der moule intérieur. Wie eine Mühle die äußere Form von Körpern hervorrufen kann, so denken wir uns die Natur gleichsam von innen wirkend: supposons que la nature puisse faire des moules par lesquels elle donne non seulement la figure extérieure, mais aussi la forme intérieure. Als Erscheinung kann diese Funktion nur als eine wirkende Kraft

gedacht werden. In Analogie mit der Schwerkraft, welche das Innere der Körper durchdringt, denken wir sie uns wirkend, wir können sie eine organisierende Kraft nennen und sagen, que la nature parait tendre beaucoup plus à la vie qu'à la mort; il semble qu'elle cherche à organiser les corps autant qu'il est possible. Die Erscheinung dieser Kraft läßt sich gleichmäßig in den Vorgängen der Ernährung, des Wachstums und der Fortpflanzung wiederfinden: se nourrir, se développer et se reproduire sont les effets d'une seule et même cause. Die Organismen formen in sich neue Keime, die zur Fortpflanzung dienen, sie sind parties superflues und werden gebildet an dem endroit commun, où toutes ces molécules se trouvent réunies [50]). Der Körper des ausgewachsenen Tieres ist selbst ein Beispiel für das Wirken eines moule intérieur. Das Problem der Konstanz der Arten wird also gelöst durch den Gedanken, daß die Vereinigung der organischen Teile nach einer Ordnung vor sich geht, welche durch das gleichförmige Wirken einer Naturkraft geschieht.

Needham, eine Zeitlang Mitarbeiter Buffons, will sich diesen Phantasien nicht anschließen. Seine Grundanschauung über die Natur ist allerdings dieselbe. Auch er möchte im Gegensatz zu der von ihm ironisierten Evolutionstheorie die noble simplicité der Natur retten, und so nimmt auch er eine produktive Kraft an: „il y a une force réelle productrice dans la nature" [51]). Ihr Wirken glaubt er durch mikroskopische Untersuchungen erweisen zu können und auf diese Erfahrungsbeweise legt er den größeren Wert. Die Frage, wie die besonderen Arten der Tiere aus dem élément homogène entstehen und sich erhalten, scheint ihm unlösbar, ihre spezifischen Samen vermischen sich nicht, dies zeigt die Beobachtung, aber der Grund dieser Erscheinung muß auf unsichtbare und unbekannte Prinzipien zurückgehen.

Der wunde Punkt dieser neuen Lehren war damit angegeben, und so ist es nicht verwunderlich, daß die Evolutionstheorie immer wieder Anhänger fand. Haller und Bonnet wurden ihre erfolgreichsten Vertreter. Der erstere neigte ursprünglich zur Theorie der Epigenesis hin, ging aber dann in das Lager der Evolutionisten über. Am ausführlichsten hat er seine Ansichten im 8. Bande seiner „Anfangsgründe der Physiologie des menschlichen

Körpers“ dargestellt. Entscheidend für seine Meinungsänderung wurden für ihn Untersuchungen am Hühnerei, welche er 1758 veröffentlichte [52]. So kam er zu dem Ergebnis: „Es ist kein Teil an einem tierischen Körper vor dem andern da, sondern es existieren alle auf einmal.“ Der vollendete tierische Körper hat sich aus einem kleinen entwickelt, den Gott selbst gebaut hat. Durch Mittelursachen wie „Ausdehnung, Anziehungskraft, Druck, Ableitung, Repulsion, Resorbierung der Säfte und Ausdämpfung“ bringt ihn die Natur zur Auswicklung. Bekannt ist Hallers sonderbare Berechnung der Summe der im Eierstock Evas vorhandenen Keime; er schätzt sie auf 200 000 Millionen [53].

Auf Hallers Untersuchungen stützte sich Bonnet. Zu der Theorie brachte er Neues nicht hinzu, die Schwierigkeit der Einschachtelung versuchte er im Anschluß an Leibniz durch den Gedanken des Unendlichkleinen zu lösen. Beachtenswert aber ist er wegen der Schärfe und Klarheit, mit welcher er die Unmöglichkeit einer mechanischen Erklärung der organischen Wesen zu erweisen sich bemühte. Aller Scharfsinn der Vertreter einer solchen Ansicht reicht nicht aus, um uns zu überreden, „qu'un animal se forme comme un cristal“ [54]. Dies muß zugeben, wer das Wesen des Organismus richtig erkannt hat. Er ist ein Ganzes, welches lebt, wächst, empfindet, denkt, sich erhält, sich erzeugt. Er muß zugestehen. „qu'un tout si prodigieusement composé et pourtant si harmonique, si essentiellement un, n'a pû être formé comme une montre, de pièces de rapport ou de l'engraînement d'une infinité de molécules diverses réunies per apposition successive“ [55].

Inzwischen war ein Werk erschienen, das alle bisher unternommenen Versuche, das Problem der Zeugung zu lösen, durch die in ihm enthaltenen allgemeinen Gedanken und ihre Verifikation in exakter Erforschung des Einzelnen in Schatten stellte. Es ist Caspar Friedrich Wolffs „Theoria generationis“, welche im Jahre 1759 veröffentlicht wurde. Wolff stellte sich die Aufgabe eine rationale Anatomie zu geben. Die Anatomie im gewöhnlichen Sinne des Wortes gibt nur eine historische Kenntnis, jene eine philosophische, sie verhalten sich also zueinander wie die empirische Psychologie zur rationalen. Eine solche Entwicklungstheorie hat nun die Aufgabe, den ganzen gebildeten Körper aus

Prinzipien und Gesetzen abzuleiten [56]). Die Vertreter der Evolutionstheorie glaubten Präformation in den kleinsten Keimen aufweisen zu können, sie ließen dabei mehr ihre Einbildungskraft spielen, aber: „Wozu sollen wir ängstlich überall nach Wundern suchen? Vielleicht deshalb, damit sich in der Künstlichkeit des Werkes die Weisheit des Schöpfers offenbare? Wir sollten aber nicht vergessen, daß der Wert einer Maschine nicht nach der Menge ihrer Bestandteile, sondern nach der Vortrefflichkeit und Einfachheit ihres Zweckes zu beurteilen ist“ (§ 38). Damit ist die Richtlinie für seine Betrachtung klar vorgezeichnet. Als Prinzip der Entwicklung nimmt er eine Kraft an, durch welche die Bildung eines organischen Körpers zustande kommt [57]). Er nennt sie die wesentliche Kraft und studiert sie an der ausgebildeten Pflanze, um von da auf ihre Entwicklung und weiter die der Tiere zu schließen: „Die Aufnahme der aus unorganischer Substanz bestehenden Flüssigkeiten in Teile der Pflanze, der Durchgang durch diese Teile und die Ausscheidung derselben, daher auch die Wirkungen und die ganze Verteilung der Flüssigkeiten im Embryo und andere derartige Dinge sind bloß der wesentlichen Kraft zuzuschreiben; genau ebenso verhält es sich bei den Tieren (§ 249A).“ Durch Aufnahme von Flüssigkeit aus anorganischer Natur wird durch sie der Nährsaft gebildet, der als eine kristallklare Flüssigkeit bei Zusammendrücken eines Keimblättchens zurückbleibt. Er hat nun die Eigenschaft der Erstarrungsfähigkeit. Aus erstarrtem Nährsaft entstehen die ersten Bläschen, ihre Substanz ist eine einfache Mischung und besitzt keinerlei innere Struktur. Analog ist der Vorgang bei den Tieren zu denken. Wolff stützt seine Untersuchung nur auf die Beobachtung der Vorgänge im Hühnerei und kommt zu dem Ergebnis, „daß die ernährenden Teilchen aus dem Ei in den Embryo übergehen, daß eine Kraft vorhanden ist, durch die dieses erfolgt“ (§ 168). Zur wesentlichen Kraft und der Erstarrungsfähigkeit, welche ein hinreichendes Prinzip jeder Entwicklung sowohl bei Pflanzen als auch bei Tieren sind, treten akzessorische Prinzipien hinzu, sie tragen nur dazu bei, „den zureichenden Grund der Entwicklung eintreten zu lassen und sie einzuleiten, so daß sie also die durch ihre Prinzipien bestimmte Entwicklung fördern“ (§ 244). Sie zerfallen wieder in zwei Klassen:

in Hauptprinzipien und akzidentelle. Zu jenen werden die Bedingungen gerechnet, welche „durch die Erzeugnisse oder irgend welche Wirkungen jenes hinreichenden Prinzips allein oder aber auch von diesen und den allgemeinen Eigenschaften der Körper oder wenigstens der sich entwickelnden Substanz bestimmt werden", diese sind durch äußere Ursachen bestimmt (§ 243). Das Wirken dieser Prinzipien untersucht nun Wolff an der schon gebildeten Pflanze. Er unterscheidet an ihr ausgebildete und in der Ausbildung begriffene Teile, welch letztere auf die Zelle als letzten Bestandteil zurückgeführt werden. Von ihr ausgehend versucht er dann die Bildung einer Pflanze überhaupt zu erklären, indem er zeigt, wie unter dem Einfluß der wesentlichen Kraft die Leitung der Flüssigkeit geschieht, wodurch immer neue Bahnen und neue Strukturteile geschaffen werden, die einen mehr oder minder festen Zustand der Erstarrung erreichen. Werden diese Vorgänge als rein mechanische beschrieben, so erklären sie doch nicht allein die Verschiedenheit, welche zwischen einem winzigen Kraut und einer mächtigen Eiche besteht. Hier muß zugleich auf die verschiedene Erstarrungsfähigkeit des Nährsaftes und die verschiedene Stärke der wesentlichen Kraft zurückgegriffen werden. Wenn Wolff auch glaubt, daß die Gestalt der Pflanze aus dem Grad der Erstarrungsfähigkeit und der wesentlichen Kraft mathematisch berechnet werden könne, so will er doch keineswegs die in der Entwicklung begriffenen Körper als Maschinen aufgefaßt wissen. Die Vorgänge, welche durch die Maschine des Körpers erklärt werden wie Blutbewegung, Atmung, Ausscheidung, Kauen und Schlucken, sind alle nicht geeignet, den Prozeß des Lebens zu erklären, für diesen sind vielmehr charakteristisch: Empfindung, willkürliche Bewegung, Fähigkeit sich selbst beständig zu erhalten, beständig neu aufzubauen und zu wachsen. Allerdings ist er sich bewußt die Vorgänge, die nicht mechanisch begriffen werden können, nicht eigentlich erklärt zu haben, nur den Zusammenhang des Lebens mit der Maschine des Körpers hat er dargestellt, die Frage nach dem Ursprung des Lebens aber kann nur durch die Metaphysik, durch den Gedanken an eine immaterielle Seele beantwortet werden (§ 255 Anm. 1).

So standen die Meinungen einander gegenüber, als Kant das Problem der Entstehung des Kosmos erwog und notwendig dabei auf die Frage nach der Stellung der organischen Wesen innerhalb der anorganischen Natur geführt wurde. Es ist nun charakteristisch, mit welch kritischer Schärfe er den Gegensatz der beiden Erscheinungsreihen hervorhebt. Im Anschluß an ein Wort von Voltaire schreibt er die berühmt gewordenen Sätze nieder: „Ist man im Stande zu sagen: gebt mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Raupe erzeugt werden könne? Bleibt man hier nicht bei dem ersten Schritte aus Unwissenheit der wahren inneren Beschaffenheit des Objekts und der Verwickelung der in demselben vorhandenen Mannigfaltigkeit stecken? Man darf es sich also nicht befremden lassen, wenn ich mich unterstehe zu sagen, daß eher die Bildung aller Himmelskörper, die Ursache ihrer Bewegungen, kurz, der Ursprung der ganzen gegenwärtigen Verfassung des Weltbaues werde können eingesehen werden, ehe die Erzeugung eines einzigen Krauts oder einer Raupe aus mechanischen Gründen deutlich und vollständig kund werden wird.“ [58]) Sehen wir von einer gelegentlichen Bemerkung in der „Schätzung der lebendigen Kräfte“ ab, wo von der Proportion und Ähnlichkeit in dem Bau des menschlichen Körpers gesprochen und gesagt wird, daß es bei ihm möglich sei, aus der Größe eines und des andern Gliedes einen Schluß auf die Größe des Ganzen zu machen [59]), so finden wir eine erste Begriffsbestimmung des Organismus im „Beweisgrund“. Kant unterscheidet hier eine notwendige und eine zufällige Ordnung der Natur. Ordnung ist nämlich entweder ableitbar aus einem Gesetze, wie sich z. B. aus der einen elastischen Kraft und Schwere der Luft die Gesetze des Atemholens, die Möglichkeit der Pumpwerke usw. ergeben oder die Vereinbarung dieser Gesetze ist zufällig. Dies ist der Fall bei der Vereinigung verschiedener Kräfte und Organe im Organismus. „Der Mensch sieht, hört, riecht, schmeckt u. s. w., aber nicht ebendieselben Eigenschaften, die die Gründe des Sehens sind, sind auch die des Schmeckens. Er muß andere Organe zum Hören wie zum Schmecken haben. Die Vereinbarung so verschiedener Vermögen ist zufällig und, da sie zur Vollkommenheit abzielt, künstlich. Bei jedem Organ ist wiederum künstliche Einheit.

In dem Auge ist der Teil, der Licht einfallen läßt, ein anderer als der, so es bricht, noch ein anderer, so das Bild auffängt.“ [60]) So sind wir auf eine letzte Ursache, auf einen weisen Urheber dieser Einrichtungen gewiesen: „Zum mindesten kann die zufällige Ordnung der Teile der Welt, in so fern sie einen Ursprung aus Willkür anzeigt, gar nichts zum Beweise davon beitragen. Z. E. an dem Bau eines Tieres sind Gliedmaassen der sinnlichen Empfindung mit denen der willkürlichen Bewegung und der Lebensteile so künstlich verbunden, daß man boshaft sein muß (denn so unvernünftig kann ein Mensch nicht sein), so bald man darauf geführt wird, einen weisen Urheber zu verkennen, der die Materie, daraus ein tierischer Körper zusammengesetzt ist, in so vortreffliche Ordnung gebracht hat“ [61]).

In den Vorlesungen über Metaphysik aus Herders Nachlaß begegnen wir diesen Gedanken, etwas anders gewendet, wieder. Die betreffenden Sätze finden sich zu Sectio VI der rationalen Psychologie, welche überschrieben ist: Animae brutorum. „So bald wir Materie sich selbst bewegen sehen, so urteilen wir, die Materie mag so unförmlich sein, als sie will, daß es ein Tier sei z. E. im Regentropfen sehen wir, was willkürlich usw. Rotzfische: so schleimigt, brennend, doch da wir oft im Wasser sie sich auftuen sehen und also ein inneres principium der Bewegung verraten. Dies principium muß immateriell sein, weil die Materie an sich tot ist und durch ein fremdes Wesen blos bewegt werden muß. — Sehen wir nun ein materiales mit einem immaterialen principio verbunden, das nicht nach den Gesetzen der materialen Bewegung handelt, so Tier z. E. Polyp, Auster; weil wir nun bei uns das innere principium im Denken und Begehren wahrnehmen und von keinem andern inneren principium einen Begriff haben, so wie wir blos äußerliche Zustände erkennen, in welchem Verhältnis sie auf uns wirken: nicht durch inneren Zustand, ausgenommen meinen eignen — also blos nach der Ähnlichkeit urteile ich, daß des andern innerer Zustand im Denken und Empfinden nach meinem, weil meine Handlungen von ihm betrachtet eben so sind, als ihre von mir betrachtet. Ich habe also eben solche Ursache sie nicht vor Maschinen zu halten, als ich mich halte — Hund bewegt sich, fasset, schreit, also sind

Tiere denkende Wesen, die Begierden haben, Gründe von Handlungen. Cartesius die paradoxe Meinung von Tiermaschinen, so muß ich auch von Menschen eben so sagen und von mir auch — nur im größeren Grad — heult jener, so rede ich maschinenmäßig.“ Diese Anschauung, welche gelegentlich auch in einer Anmerkung zu den „Träumen eines Geistersehers“ [62]) ausgesprochen wird, stimmt mit der Formulierung des „Beweisgrundes“ darin überein, daß auch hier die organischen Wesen aus der Welt des Mechanismus herausgehoben werden dadurch, daß ihnen ein eigentümliches Prinzip, das der willkürlichen Bewegung, die keines Anstoßes von außen bedarf, beigelegt wird. Es ergibt sich aber von selbst, daß diese Vereinigung eines, wie wir sahen, immateriellen Prinzips mit der Materie eine künstliche ist, welche, wie Kant sich in der oben zitierten Stelle ausdrückte, zur Vollkommenheit abzielt.

Die Einheit des Erklärungsprinzipes, wie sie sich in der materiellen Welt so glänzend bewährt hatte, versagte also den organischen Wesen gegenüber. Aber trotzdem will Kant auch hier den „Geist wahrer Weltweisheit“ nicht aufgeben, er hält fest an dem Gedanken „Vieles aus Einem“ zu erklären. Er war zu mächtig in ihm, seine große Auffassung vom Werden alles Zusammengesetzten aus einfachen Prinzipien drängte zu ihm und deshalb stellt er die Regel auf: „Man vermute nicht allein in der unorganischen, sondern auch der organisierten Natur eine größere notwendige Einheit, als so geradezu in die Augen fällt. Denn selbst im Baue eines Tieres ist zu vermuten, daß eine einzige Anlage eine fruchtbare Tauglichkeit zu viel vorteilhaften Folgen haben werde, wozu wir anfänglich vielerlei besondere Anstalten nötig finden möchten. Diese Aufmerksamkeit ist sowohl der Philosophie sehr gemäß, als auch der physischtheologischen Folgerung vorteilhaft“ [63]). Durch diese methodologischen Ansichten ist nun Kants Stellung zu den Zeugungstheorien seiner Zeit bedingt. Im „Beweisgrund“ handelt er über sie.

Nach Ablehnung der Erzeugung eines organischen Wesens als einer mechanischen Nebenfolge aus allgemeinen Naturgesetzen fährt er fort: „so bleibt gleichwohl noch eine doppelte Frage übrig, ob nämlich ein jedes Individuum derselben unmittelbar von Gott gebauet und also übernatürlichen Ursprungs sei, und nur die

Fortpflanzung, das ist, der Übergang von Zeit zu Zeit zur Auswickelung einem natürlichen Gesetze anvertrauet sei, oder ob einige Individuen des Pflanzen- und Tierreichs zwar unmittelbar göttlichen Ursprungs seien, jedoch mit einem uns nicht begreiflichen Vermögen, nach einem ordentlichen Naturgesetze ihres gleichen zu erzeugen und nicht blos auszuwickeln" [64]). Evolutions- und Epigenesistheorie werden hiermit kurz charakterisiert und dann kritisiert. Eine bestimmte Entscheidung fällt Kant eigentlich hier noch nicht, wenn es auch nicht zweifelhaft bleibt, welche Lehre seine größere Sympathie hat. Gegen die an erster Stelle genannte Theorie wird geltend gemacht, daß sie den Ursprung der organischen Wesen als übernatürlich ansehe und damit den eigentlichen Boden einer Naturerklärung verlasse. Dieser Vorwurf gilt auch dann, wenn, um einen immer wiederholten Schöpfungsakt bei Bildung der Individuen zu vermeiden, eine einmalige Schöpfung und dann eine allmähliche Fortpflanzung angenommen wird. Der Grad der unmittelbaren göttlichen Handlung ist dadurch nicht verringert und außerdem werden zwei Prinzipien zur Erklärung gesetzt und deshalb „ist jene natürliche Ordnung der Auswickelung nicht eine Regel der Fruchtbarkeit der Natur, sondern eine Methode eines unnützen Umschweifes". Es ist deutlich, daß Kant den Wunderlichkeiten einer Einschachtelungslehre, wie wir sie etwa bei Haller fanden, entgehen wollte und von den bei einer Evolutionstheorie möglichen Ansichten derjenigen den Vorzug gab, nach welcher „die Bildung der Frucht unmittelbar einer göttlichen Handlung beizumessen" ist. Der Schwierigkeiten bei einer Epigenesistheorie wird dann mit den Worten gedacht: „Wie z. E. ein Baum durch eine innere mechanische Verfassung soll vermögend sein, den Nahrungssaft so zu formen und zu modeln, daß in dem Auge der Blätter oder seinem Samen etwas entstünde, das einen ähnlichen Baum im Kleinen, oder woraus doch ein solcher werden könnte, enthielte, ist nach allen unsern Kenntnissen auf keine Weise einzusehen. Die innerlichen Formen des Herrn von Buffon und die Elemente organischer Materie, die sich zu Folge ihrer Erinnerungen den Gesetzen der Begierden und des Abscheues gemäß nach der Meinung des Herrn von Maupertuis zusammenfügen, sind entweder ebenso unverständlich als die

Sache selbst, oder ganz willkürlich erdacht" [65]). Es ist wohl nicht zweifelhaft, daß Kant in den ersten Worten des Zitates der Theorie von C. Fr. Wolff gedenkt und daß er die schwache Stelle aller damals geltenden Lehren von der Epigenesis erkannt hatte. Die empirische Forschung blieb weit zurück hinter der Kühnheit der in ihnen ausgesprochenen Hypothese und so warf man sich denn auch wieder der Metaphysik in die Arme. Trotzdem betont Kant, daß das Vorhandensein dieser Mängel nicht gleich zu der Annahme eines Übernatürlichen führen dürfe, wie man ja das Vermögen des Hefens, seines Gleichen zu erzeugen noch nicht begriffen habe und trotzdem nicht sofort an einen übernatürlichen Grund glaube. Vielmehr bleibt der Epigenesistheorie immer der Vorzug, daß sie auf der Linie einer rein natürlichen Erklärung der Vorgänge bleibt. Sie benutzt den Gedanken der Fruchtbarkeit der Natur und stimmt zu Kants allgemeiner Absicht zu zeigen, „daß man den Naturdingen eine größere Möglichkeit, nach allgemeinen Gesetzen ihre Folgen hervorzubringen, einräumen müsse, als man es gemeiniglich thut" [66]).

Eine erste Anwendung erfahren die im „Beweisgrund" entwickelten Gedanken in dem Aufsatz „Von den verschiedenen Racen der Menschen", welcher zuerst 1775, dann erweitert 1777 erschienen ist. Die Einteilung der Menschen in Rassen hat Kant wohl von Beginn an in seinen Vorlesungen über physische Geographie behandelt [67]). Als Vorläufer seiner Rassentheorie sind hauptsächlich L i n n é und B u f f o n zu nennen. Dieser hatte die geographische Ordnung zur Grundlage genommen und mit dem Unterschied der Farbe kombiniert. Er kam so zu folgender Einteilung: Americanus rufus, Europaeus albus, Asiaticus lucidus, Africanus niger. Zu diesem Unterschiede traten dann hinzu der der Körperform, der Gesichtsbildung, der Haare, dann aber der Gemütsbeschaffenheit. Hier ergab sich der obigen Einteilung entsprechend die Klassifikation in die vier Temperamente: cholericus, sanguineus, melancholicus, phlegmaticus. Dazu traten Angaben über Bekleidung und Denkungsart. Nach dem Schema ist die Ordnung nach der letzteren: Regitur consuetudine, ritibus, opinionibus, arbitrio. Diese Rassen dachte sich Linné nach seinem allgemeinen Prinzip als ursprünglich von Gott geschaffen [68]). Im

Gegensatz dazu versucht Buffon auch hier eine entwicklungsgeschichtliche Erklärung [69]). Er geht aus von der Annahme einer einzigen Menschengattung und versucht nun die Ursachen der Rassenbildung zu finden. Die charakteristischen Meikmale einer Rasse sind ihm: la couleur, la forme et la grandeur, le naturel. Das wichtigste Kennzeichen ist auch ihm die Farbe, sie führt er fast ausschließlich auf das Klima zurück, doch will er daneben auch einen Einfluß der Nahrung und der Sitten gelten lassen [70]). Die ursprüngliche Farbe ist die weiße. Diese Entwicklung braucht aber nicht abgeschlossen zu sein, vielmehr ist bei einer Änderung der die Rassenentwicklung bedingenden äußeren Umstände möglich, daß die Rassenunterschiede verschwinden oder neue sich bilden [71]).

Kant übernahm nun von Buffon die Regel: daß Tiere, die mit einander fruchtbare Junge erzeugen zu einer und derselben physischen Gattung gehören [72]). Sie erlaubt die Menschen als zu einer Gattung gehörig zu betrachten, die Einheit einer Naturgattung folgt aus der Einheit der erzeugenden Kraft. Die Menschen zerfallen nun in Rassen, unter solchen sind nicht Arten zu verstehen, die aus der Verschiedenheit der Abstammung entspringen würden, sondern nur A b a r t u n g e n , welche Verschiedenheiten aufweisen, die „sich sowohl bei allen Verpflanzungen in langen Zeugungen unter sich beständig erhalten, als auch in der Vermischung mit andern Abartungen desselbigen Stammes jederzeit halbschlächtige Junge zeugen“ [73]). Als äußeres Anzeichen dient die Farbe. Es entsteht nun die Frage nach dem Grunde der Entstehung von Rassen, will ja doch Kant ein Natursystem, d. h. eine Einteilung, welche die Geschöpfe unter Gesetze bringt, geben [74]). Diese Gesetze können nun nicht rein mechanische sein. Auch hier reichen sie nicht aus, eine Vorbildung muß angenommen werden. Wir unterscheiden: Keime und Anlagen. Von beiden Begriffen erhalten wir Definitionen: „Die in der Natur eines organischen Körpers (Gewächses oder Tieres) liegenden Gründe einer bestimmten Auswickelung heißen, wenn diese Auswickelung besondere Teile betrifft, K e i m e; betrifft sie aber nur die Größe oder das Verhältnis der Teile unter einander, so nenne ich sie natürliche A n l a g e n“. So liegen in einer bestimmten Vogelart Keime zu einer neuen Schicht Federn, wenn sie im kalten Klima

leben, das Weizenkorn hat die Fähigkeit oder natürliche Anlage eine dickere Haut hervorzubringen, wenn es in einem kalten Lande mehr gegen feuchte Kälte geschützt werden muß. In dieser Vorbildung haben wir eine „Fürsorge der Natur zu sehen, ihr Geschöpf durch versteckte innere Vorkehrungen auf allerlei künftige Umstände auszurüsten, damit es sich erhalte und der Verschiedenheit des Klima oder des Bodens angemessen sei" [75]). So sind die äußeren Bedingungen wohl Gelegenheits-, aber nicht hervorbringende Ursachen. Bei der Rassenbildung sind es Luft und Sonne, „welche auf die Zeugungskraft innigst einfließen und eine dauerhafte Entwicklung der Keime und Anlagen hervorbringen". Die Nahrung reicht dazu nicht aus, denn „was auf die Zeugungskraft haften soll, muß nicht die Erhaltung des Lebens, sondern die Quelle desselben, d. i. die ersten Prinzipien seiner tierischen Einrichtung und Bewegung affizieren". Eine Affizierung, keineswegs eine Modifizierung der Zeugungskraft ist möglich. Veränderungen des tierischen Körpers, wie sie etwa durch Luft, Sonne und Nahrung entstehen können, können nur dann fortgepflanzt werden, wenn sie in der Zeugungskraft schon gelegen haben, als vorherbestimmt zu einer gelegentlichen Auswickelung den Umständen gemäß „darein das Geschöpf geraten kann und in welchen es sich beständig erhalten soll" [76]). So war der Mensch für alle Klimate und für jede Beschaffenheit des Bodens bestimmt.

Auf den ersten Blick erscheint es, als habe Kant gegenüber seinen Ausführungen im „Beweisgrund" jetzt die Theorie der Präformation akzeptiert. Bei näherem Zusehen aber wird klar, wie genau die eben behandelten Lehren sich in Einklang bringen lassen mit seinem kritischen Verhalten zu den beiden Zeugungstheorien. Das Unbefriedigende der Epigenesistheorie lag in dem Mangel eines Nachweises für die gleichförmige Wirkung der „wesentlichen" Kraft. Diese Schwierigkeit hebt Kant durch den Gedanken, daß sie sich nur innerhalb eines durch Vorbildung gegebenen Spielraumes bewegen kann. Die Vorbildung wird aber dann keineswegs im Sinne einer Präformation gedacht, sondern durch die vorsichtigeren Ausdrücke „Keim und Anlage" charakterisiert. Die Quelle zu einer solchen Auffassung aber haben wir schließlich in den der „Naturgeschichte und Theorie des Himmels"

zu Grunde liegenden naturphilosophischen Grundgedanken Kants zu sehen. Wie in der mechanischen Welt Ordnung und Harmonie durch die Einheit des Ursprunges entstehen, weil sie in ihm angelegt sind, so auch hier. Die Natur ist reich genug, um Anlagen ihren Wesen mitzugeben, die erst bestimmten Umständen entsprechend sich entwickeln, eine genaue Präformation kann damit garnicht gedacht werden, auch widerspricht ihr die von Kant geäußerte Meinung, daß „Keime erstickt" werden können [77]. Wenn es erlaubt ist, auf eine spätere Äußerung zu diesem Problem hinzuweisen, so sei hier aus der zweiten Rezension von Herders „Ideen", in welcher der Begriff der „genetischen Kraft" in Herders Sinne erörtert wird, folgendes zitiert: „Rezensent macht sich von der Bedeutung dieses Ausdrucks im Sinne des Verfassers diesen Begriff. Er will einerseits das Evolutionssystem, andererseits aber auch den bloß mechanischen Einfluß äußerer Ursachen als untaugliche Erläuterungsgründe abweisen und nimmt ein innerlich nach Verschiedenheit der äußeren Umstände *sich selbst* diesen angemessen modifizierendes Lebensprinzip als die Ursache derselben an, worin ihm Rezensent völlig beitritt, nur mit dem Vorbehalt, daß, wenn die von *innen* organisierende Ursache durch die Natur etwa nur auf eine gewisse Zahl und Grad von Verschiedenheiten der Ausbildung ihres Geschöpfes eingeschränkt wäre, man diese Naturbestimmung der bildenden Natur auch wohl Keime oder ursprüngliche Anlagen nennen könnte, ohne darum die ersteren als uranfänglich eingelegte und sich nur gelegentlich auseinander faltende Maschinen und Knospen (wie im Evolutionssystem) anzusehen, sondern *wie bloße weiter nicht erklärliche Einschränkungen eines sich selbst bildenden Vermögens*, *welches letztere wir eben so wenig erklären oder begreiflich machen können*" [78]).

In diesen Zusammenhang passen einige Sätze aus Kants Vorlesungen über Metaphysik hinein, die deshalb hier ihren Platz finden mögen: „Was eine Kreatur sein werde, kann sehr aus der Analogie geschlossen werden: wenn ich nach einem einförmigen Wesen schließe: der zuerst Gerstenkorn in Erde warf, dachte: es werde verfaulen, da ers faulend keimen sahe, so schloß er auf

Obstkern etc. Wo die Natur der Sache gar zu verborgen ist, um den künftigen Zustand zu wissen, schließe ich aus der Analogie. Nun finden wir in der ganzen Natur, daß einem Dinge gegebene Eigenschaften auf größern Nutzen hinauslaufen, als es hervorbringet. Kein Organ, das bei der Dauer beständig unbrauchbar wäre. Kein Tier Flügel ohne zu fliegen oder leicht zu laufen. Ein Tier mit Fangzähnen und Klauen raubt, die junge Ziege, noch unbeholfen, stößt schon, Raupe alles zum Kohlfressen: als Puppe hat sie in sich Papillon, der nicht umsonst ist, sondern herausbricht. Keine künstlichen Talente sind umsonst gegeben". In anderem Zusammenhange heißt es später: „Tiere nur Fähigkeiten vor dies Leben. Instinkte, Organe, Fähigkeiten, so nichts überflüssig, sondern alle im Gebrauche des Gegenwärtigen".

Die allgemeinen Prinzipien sind entwickelt, auf denen eine Naturgeschichte der Rassen aufgebaut werden kann. Die Fruchtbarkeit zwischen den Rassen begründet das Postulat einer einzigen Menschengattung. Die Aufgabe besteht, die Rassen aus ihr sich entwickelnd zu denken. Auch hier kehrt ein früher schon verwerteter Gedanke wieder: die ursprüngliche Anlage muß so reich gedacht werden, daß aus ihr alle Verschiedenheiten erklärt werden können, Lokalschöpfungen sind dann entbehrlich. „Ich leite alle Organisation von organischen Wesen (durch Zeugung) ab und spätere Formen (dieser Art Naturdinge) nach Gesetzen der allmählichen Entwickelung von ursprünglichen Anlagen, die in der Organisation ihres Stammes anzutreffen waren". Weiter vermag die Wissenschaft nicht vorzudringen: „Wie dieser Stamm selbst entstanden sei, diese Aufgabe liegt gänzlich über den Grenzen aller dem Menschen möglichen Physik hinaus, innerhalb denen ich doch glaubte, mich halten zu müssen" [79]). So wird der Gedanke von dem einen Menschenpaare zur Verdeutlichung akzeptiert, in ihm war die ganze ursprüngliche Anlage noch ungeschieden. Die Differenzierung geschah dann in vielen Generationen durch die klimatischen Bestimmungen, so daß im Gegensatz zu der Annahme von Lokalschöpfungen gesagt werden darf: „Die Entwicklung der Anlagen richtete sich nach den Örtern und nicht mußten etwa die Örter nach den schon entwickelten Anlagen ausgesucht werden" [80]). Es sind also nur physikalische Bedingungen,

welche die Entwicklung einer bestimmten Anlage herbeiführen und da das charakteristische Merkmal für die Rassen die Hautfarbe ist, so ist ein Zusammenhang zwischen ihr und dem Klima zu setzen. Ihre Bedeutung für die Erhaltung des Lebens wurde vorher erkannt und da sie von einer solchen Wichtigkeit ist, kann von ihr allein ein Einfluß auf die Zeugungskraft in der Fortpflanzung der Generationen stattfinden. Zum Wesen des Menschen gehört eine bestimmte Hautfarbe allerdings nicht, deshalb muß sie als erworben angesehen werden. Aber die unter den klimatischen Einflüssen entstehende Entwicklung ist nicht eine unbegrenzte. Ihre Grenze ist darin gegeben, daß sie doch immer nur eine Anlage zur Wirklichkeit führen können, erzeugend, schöpferisch können sie niemals sein, ihre Wirkung ist vielmehr erschöpft, wenn die Anlage voll entwickelt ist: „Die Keime, die ursprünglich in den Stamm der Menschengattung zu Erzeugung der Rassen gelegt waren, müssen sich schon in der ältesten Zeit nach dem Bedürfnis des Klimas, wenn der Aufenthalt lange dauerte, entwickelt haben, und nachdem eine dieser Anlagen bei einem Volk entwickelt war, so löschte er alle übrigen gänzlich aus“ [81]). Ein Volk, das in einem nördlichen Klima bestimmte Rasseeigenschaften erhalten hat, verliert sie nicht nach einer Wanderung in ein südliches.

Anpassung und Vererbung sind demgemäß die beiden die Entwicklung des Menschen, rein als tierisches Wesen betrachtet, bedingenden Prinzipien. Eine Verwertung dieser Einsicht liegt vor im Gedanken einer künstlichen Selektion. Die Möglichkeit einer solchen hat Kant in der Vorlesung über physische Geographie erwogen, ohne sie durchaus abzulehnen. Nach Behandlung des Problems der Erblichkeit von Verstümmelungen, Abnormitäten etc. heißt es dort: „Die Tiere schlachten ihren Voreltern sehr nach. Negers keine Menschen aber schon trotzdem (?) Adel mit Ahnen der Voreltern. Mensch in Zeugung und Nahrung dem Tier gleich — also arten sie auch ihren Voreltern nach und lassen Eltern vorbei. Man sollte also n a t ü r l i c h e n (nicht gesellschaftlichen) Menschenadel machen können: gewisse Familien in Vorfahren groß, edel, aufrichtig. Bemühung der Fürsten könnte race assortieren von edler oder starker Art, die unvermischt blieben und edle Geschlechter geben würden. Maupertuis im Vénus physique

wollte Serail halten, um Menschenrassen zu entdecken — durch verschiedene Begattung hat man Hunde z. E. Mopse gemacht: so auch der Mensch, bei dem man das Genie beobachten könnte. So wie in einem Dorfe lauter weiße Hühner: durch Wegnahme der bunten".

Neben diesen Phantasien, welche Kant später abgelehnt hat [82]), mögen andere stehen, welche sich mit dem Verhältnis der Tiere zu den Menschen beschäftigen und dann, ähnlich wie Leibniz dies getan hatte, die Möglichkeit einer höheren Entwicklung der Tiere ins Auge fassen:

„Bei den Tieren finden wir viel Menschenähnliches, also nach dem Schluß der Analogie, aber dieser kann trügen, z. E. Schlauigkeit: die Hunde, die den Drücker aufmachten, Schmerzen zeigten... Biene ihre 6eckigen Bienenzellen — Ordnung im Stock: aber da diese ihre Kunst nie gebessert wird und gleich bei dem Ursprung z. E. Bienen so ihnen eingepflanzt ist. Tiere können leicht betrogen werden z. E. Henne, Stück Kreide. Kann dies alles ohne Bewußtsein erklärt werden, so erkläre man es lieber aus einer einfachen Kraft — ja es kann z. E. 2 Wölfe, die lauerten. Kam daher, weil beide hungrig waren, ohne sich verabredet zu haben. Hunde freuen sich zur Jagd — weil sie von Natur dazu gehen würden... Tierlisten z. E. Fuchslist wissen alle Jäger nicht zu erklären.... doch alles dies sind Listen, durch Gewohnheit entstanden: per analogiam rationis. Da dies bei den Menschen an sich vernünftig sein könnte, so halten sie es vor vernünftig bei sich und also auch bei Tieren, siehe Reimarus [83]).

Wir könnten uns Tiere mit größerem Instinkt, größeren Fähigkeiten, besseren Organen denken, die z. E. Städte bauten etc. Also im künftigen Zustande, in dem nach der Ordnung der Natur (da durch sie nichts erschaffen, nichts vernichtet werden kann) auch das immaterielle der Tiere bleiben würde: da vielleicht die Menschen das durch die Tiere tun lassen würden, was sie tun könnten und vor sie unanständig wäre, da sie durch Vernunft edle Glückseligkeit haben würden. Das Äußerliche aber, was ihren Zustand ausmachen muß, wird vielleicht durch Tiere von gesteigerten Fähigkeiten verrichtet werden, deren Fähigkeit immer gesteigert werden kann, aber nie vernünftig werden kann, wenn

sie auch ins Unendliche gesteigert würde.... Im künftigen Universo können aber Steigerungen aller Wesen sein nach der Analogie. Da sich hier schon viel auswickelt".

Man wird den Wert solchen Gedankenspiels nicht allzu hoch einschätzen dürfen, aber doch nicht verkennen, daß es in den Konsequenzen der Kantischen Naturphilosophie lag und schon in der „Naturgeschichte und Theorie" des Himmels einen Platz fand. Jedenfalls zeigt sich, wie weit seine entwicklungsgeschichtlichen Gedanken ihn führten. Daß er auch in seiner kritischen Periode gelegentlich ähnlichen Ideen nachging, wird später zu erwähnen sein.

Die Untersuchung über die Rassen hat aber noch eine über ihren Gegenstand hinausführende Bedeutung. Sie führt zu einer klareren Herausarbeitung des Begriffes einer Naturgeschichte.

Gegenüber der vieldeutigen Verwertung dieses Begriffes bei den Verfassern der allgemeinen Welthistorie, bei Buffon und selbst in den eigenen Vorlesungen über physische Geographie kommt Kant in seinen Arbeiten über das Rassenproblem zu einer scharfen Entgegensetzung von Naturbeschreibung und Naturgeschichte. Es sind hier zu berücksichtigen die Aufsätze: „Über die verschiedenen Racen der Menschen 1775 u. 1777, Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace 1785, Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie 1788". Eine Anmerkung in dem ersten Aufsatz gibt folgende Bestimmungen: „Wir nehmen die Benennungen Naturbeschreibung und Naturgeschichte gemeiniglich in einerlei Sinne. Allein es ist klar, daß die Kenntnis der Naturdinge, wie sie jetzt sind, immer noch die Erkenntnis von demjenigen wünschen lasse, was sie ehedem gewesen sind, und durch welche Reihe von Veränderungen sie durchgegangen, um an jedem Orte in ihren gegenwärtigen Zustand zu gelangen. Die Naturgeschichte, woran es uns fast noch gänzlich fehlt, würde uns die Veränderung der Erdgestalt, ingleichen die der Erdgeschöpfe (Pflanzen und Tiere), die sie durch natürliche Wanderungen erlitten haben und ihre daraus entsprungenen Abartungen von dem Urbilde der Stammgattung lehren". Am Schluß des Aufsatzes kehrt dieser Gegensatz wieder

mit dem Vorwurf gegen die Naturbeschreibung, daß sie von der Mannigfaltigkeit der Abartungen nicht den Grund abgeben könne. Auch der in aller Naturerklärung waltenden Einheitstendenz würde eine Naturgeschichte besser entsprechen, da sie „eine große Menge scheinbar verschiedener Arten zu Rassen ebenderselben Gattung zurückführen und das jetzt so weitläuftige Schulsystem der Naturbeschreibung in ein physisches System für den Verstand verwandeln würde“ [84]).

In dem zweiten Aufsatz kehrt die genannte Unterscheidung wieder. In der Naturbeschreibung kommt es blos auf Vergleichung der Merkmale an, in der Naturgeschichte ist es nur um die Erzeugung und den Abstamm zu tun [85]). Dieser Gegensatz läßt sich auch erläutern an der Terminologie beider Wissenschaften, dann erhalten wir auf der einen Seite die Begriffe: Realgattung, Naturgattung, auf der anderen Seite: Nominalgattung, Schulgattung, Art, Varietät. Der Begriff Rasse mag für die Naturbeschreibung unbrauchbar sein, er ist es aber nicht für die Naturgeschichte, für diese ist er geradezu nötig. Forsters Zweifel an der Möglichkeit einer solchen Wissenschaft werden dann in dem letzten Aufsatz gerade dadurch bekämpft, daß für sie die Forderung einer erschöpfenden Beschreibung der Vorgänge ausdrücklich abgelehnt wird: „Was den bezweifelten, ja gar schlechthin verworfenen Unterschied zwischen Naturbeschreibung und Naturgeschichte betrifft, so würde, wenn man unter der letzteren eine Erzählung von Naturbegebenheiten, wohin keine menschliche Vernunft reicht, z. E. das erste Entstehen der Pflanzen und Tiere verstehen wollte, eine solche freilich, wie Herr Forster sagt, eine Wissenschaft für Götter, die gegenwärtig oder selbst Urheben waren, und nicht für Menschen sein. Allein nur den Zusammenhang gewisser jetziger Beschaffenheiten der Naturdinge mit ihren Ursachen in der älteren Zeit nach Wirkungsgesetzen, die wir nicht erdichten, sondern aus den Kräften der Natur, wie sie sich uns jetzt darbietet, ableiten, nur bloß soweit zurück verfolgen, als es die Analogie erlaubt, das wäre Naturgeschichte und zwar eine solche, die nicht allein möglich, sondern auch z. B. in den Erdtheorieen (worunter des berühmten Linné seine auch ihren Platz findet), von gründlichen Naturforschern häufig genug ver-

sucht worden ist, sie mögen nun viel oder wenig damit ausgerichtet haben" [86]). Die Übertragung der in der Kosmogonie und Geologie gewonnenen Anschauungen auf das Rassenproblem ist in diesen Sätzen vollzogen. Die Fragestellung muß dementsprechend eingerichtet werden. Für eine, wenn auch begrenzte, Vielheit: die Rassen wird nach einem gemeinsamen Ursprung geforscht und es muß versucht werden, diese Vielheit aus dem e i n e n Grunde entspringend vorzustellen. Kant unterscheidet 4 Rassen. In bezug auf ihre Bezeichnung ist ein Wechsel der Lehre zwischen den Jahren 1775 u. 1785 zu konstatieren, aber nicht hinsichtlich des Merkmals der Einteilung. Die Hautfarbe ist entscheidend und zwar deshalb, weil sie in der Entwicklung der Zeugungen anerbt. Diese Unterscheidung läßt sich durchführen, da jede der Rassen in Ansehung ihres Aufenthaltes so ziemlich isoliert ist [87]), der Farbenunterschied ist außerordentlich wichtig, da die Haut, als Organ der Absonderung dem Zweck des Ausdauerns der Menschen in einem bestimmten Himmelsstrich dient. Diese Rassen als verschiedene Gattungen aufzufassen, ist unmöglich, da zwischen den Angehörigen verschiedener Rassen fruchtbare Vermischung stattfindet. So werden wir auf den Gedanken e i n e r Menschengattung und in entwicklungsgeschichtlicher Betrachtung e i n e s Menschenstammes geführt. Aber was zwingt an der Einteilung in Rassen in dem Sinne festzuhalten, daß die Rasseneigentümlichkeiten unabänderlich forterben? Eine Antwort wird gegeben durch die Tatsache der „halbschlächtigen Zeugung", des Entstehens eines Mittelschlages. „Der Charakter der Klassen artet in ungleichartigen Vermischungen unausbleiblich an, und es giebt hievon gar keine Ausnahme.... Dieses Anarten ist jederzeit beiderseitig, niemals bloß einseitig, an einem und demselben Kinde" [88]). Das Ergebnis ist also: die Rassen können nur Rassen sein, weil sie miteinander fruchtbar sind, sie müssen aber Rassen sein, weil die beiderseitigen Eigentümlichkeiten anarten. Es kann noch die Frage entstehen, warum es gerade 4 Rassen sind. Kant erkennt an, daß es „Spuren von noch mehreren" gäbe, aber ein Beweis aus der Erfahrung, d. h. aus der Tatsache halbschlächtiger Zeugung, ist bisher noch nicht geführt. Die Lehre von den Rassen steht und fällt also nicht mit der Vierzahl. Bedeutsamer ist die Frage, warum überhaupt

nur eine verhältnismäßig so geringe Anzahl vorhanden ist. Sie kann erst eine Antwort erhalten, wenn der Unterschied zwischen Rasse und Varietät deutlich gemacht worden ist. Varietäten, wie z. B. die durch Erbfolge hervorgerufenen Verschiedenheiten der Menschen in bezug auf Statur, Gesichtsbildung, Hautfarbe, manche Gebrechen können wir beobachten, doch fehlt die Notwendigkeit der Vererbung und, wo sie stattfindet, ist sie nicht halbschlächtig. Anders liegt es bei den Tieren, wo fast alles, was man an ihnen Varietät nennen möchte, (wie die Größe, die Hautbeschaffenheit etc.) halbschlächtig anartet [89]). Daraus scheint eine Schwierigkeit für die Rassentheorie zu entstehen, da wir ja hier den Menschen in Analogie mit den Tieren denken müssen. Die Lösung dieses Einwandes offenbart nun in höchst charakteristischer Weise den allgemeinen metaphysischen Standpunkt Kants: „Um hierüber zu urteilen, muß man schon einen höheren Standpunkt der Erklärung dieser Natureinrichtung nehmen, nämlich den, daß vernunftlose Tiere, deren Existenz bloß als Mittel einen Wert haben kann, darum zu verschiedenem Gebrauche verschiedentlich schon in der Anlage ausgerüstet sein mußten; dagegen die größere Einhelligkeit des Zwecks in der Menschengattung so große Verschiedenheit anartender Naturformen nicht erheischte; die notwendig anartenden also nur auf die Erhaltung der Spezies in einigen wenigen von einander vorzüglich unterschiedenen Klimaten angelegt sein durften“ [90]). Hier läßt sich ein unmittelbarer Einfluß der in der Ethik gewonnenen Einsichten konstatieren, seine Bedeutung ist an einer anderen Stelle zu würdigen, hier sei nur noch der Gedanke entwickelt, welcher zur Rechtfertigung des Erscheinens von Varietäten aus einem allgemeinen Prinzip führt. Wie schon in der „Naturgeschichte“, nimmt Kant neben der Tendenz zur Einheit in der Natur eine andere, auf Vielheit der Erscheinungen gerichtete an. Die Natur will nicht immer die alten Formen reproduzieren, deshalb schafft sie Varietäten, welche durch ursprüngliche Anlagen vorausbestimmt waren. Shaftesburys Gedanke von der Originalität jedes Menschengesichtes wird als Beleg für diese Ansicht zitiert. Daher läßt sich die Gesamtabsicht der Natur so bestimmen: „Die Varietät unter Menschen von eben derselben Rasse ist aller Wahrscheinlichkeit nach eben so zweckmäßig in dem ursprüng-

lichen Stamme belegen gewesen, um die größte Mannigfaltigkeit zum Behuf unendlich verschiedener Zwecke, als der Rassenunterschied, um die Tauglichkeit zu weniger, aber wesentlichern Zwecken zu gründen und in der Folge zu entwickeln“ [91]). Der Gedanke von der Konstanz der Rassen wird auch in dem Aufsatz „Bestimmung etc.“ gegenüber der künstlichen Selektion verteidigt. Alle willkürlichen Änderungen organischer Wesen durch Menschenhand, wie z.B. das Stutzen der Schwänze an Pferden, sind nicht im Stande, das uranfängliche Modell der Natur umzuformen, in der ganzen organischen Natur erhalten sich bei allen Veränderungen einzelner Geschöpfe die Spezies derselben unverändert [92]).

Einen systematischen Abschluß erfahren diese Lehren in der „Kritik der Urteilskraft“. Das Erklärungsprinzip für die Erscheinung des organischen Lebens wird erkenntnistheoretisch begründet. Als unterscheidendes Merkmal dient wieder die für den Menschen bestehende Unmöglichkeit, die Form eines Dinges nach bloßen Naturgesetzen zu begreifen. Als Definition erhalten wir den Satz: „Ein organisiertes Produkt der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist“ [93]). Diese Bestimmung darf aber nicht in dogmatischem Sinne verwertet werden, sie gilt nur in Beziehung auf unser Erkenntnisvermögen, die Möglichkeit der Erzeugung der organisierten Naturprodukte durch den bloßen Mechanismus wird dadurch nicht beseitigt. Für die Forschung ergibt sich die Aufgabe, die mechanische Erklärung soweit wie irgend möglich durchzuführen, weil ohne sie keine Einsicht in die Natur Dinge erlangt werden kann [94]). Aber dabei müssen wir uns immer des Begriffes von einem Naturzweck als eines heuristischen Prinzipes bedienen, da wir die Untersuchung der Lebensvorgänge allein mit seiner Hilfe anstellen können. Allerdings verzichten wir damit darauf die Entstehungsweise der organischen Wesen zu begreifen. Dies ist Kant schwer geworden, wie ein loses Blatt, das etwa um das Jahr 1785 anzusetzen ist, es gesteht: „Ich habe auch bisweilen [ausgestr.: öfter] zum Versuch in den Golph gesteuert, blinde Naturmechanik hier zum Grunde anzunehmen und glaubte eine Durchfahrt zum kunstlosen Naturbegriff zu entdecken, allein ich geriet mit der Vernunft beständig auf den Strand und habe mich daher lieber auf

den uferlosen Ocean der Ideen gewagt“ [95]). Dem entspricht auch, daß Kant das Bemühen einer komperativen Anatomie rühmend anerkennt, welche „die große Schöpfung organisierter Naturen durchgeht, um zu sehen: ob sich daran nicht etwas einem System Ähnliches und zwar dem Erzeugungsprinzip nach vorfinde“. Dafür spricht die „Übereinkunft so vieler Tiergattungen in einem gewissen Schema, das nicht allein in ihrem Knochenbau, sondern auch in der Anordnung der übrigen Teile zum Grunde zu liegen scheint, wo bewundrungswürdige Einfalt des Grundrisses durch Verkürzung einer und Verlängerung anderer, durch Einwickelung dieser und Auswickelung jener Teile, eine so große Mannigfaltigkeit von Spezies hat hervorbringen können“. Daraus fällt „ein obgleich schwacher Strahl von Hoffnung in das Gemüt, daß hier wohl etwas mit dem Prinzip des Mechanismus der Natur auszurichten sein möchte“. So entspringt der Gedanke einer einzigen Urmutter und der einer Stufenordnung, welche vom Menschen bis zur rohen Materie reicht. Ihr Wirken bei Erzeugung der Lebensvorgänge wird in Analogie mit der Kristallbildung gedacht. Für die Wissenschaft ergibt sich daher die Aufgabe: „Hier steht es nun dem Archäologen der Natur frei, aus den übriggebliebenen Spuren ihrer ältesten Revolutionen nach allem ihm bekannten oder gemutmaßten Mechanism derselben jene große Familie von Geschöpfen entspringen zu lassen. Er kann den Mutterschooß der Erde, die eben aus ihrem chaotischen Zustande herausging (gleichsam als ein großes Tier), anfänglich Geschöpfe von minder-zweckmäßiger Form, diese wiederum andere, welche angemessener ihrem Zeugungsplatze und ihrem Verhältnisse untereinander sich ausbildeten, gebären lassen; bis diese Gebärmutter selbst erstarrt, sich verknöchert, ihre Geburten auf bestimmte, fernerhin nicht ausartende Spezies eingeschränkt hätte, und die Mannigfaltigkeit so bliebe, wie sie am Ende der Operation jener fruchtbaren Bildungskraft ausgefallen war.“ Dann aber kommt die Einschränkung: „Allein er muß gleichwohl zu dem Ende dieser allgemeinen Mutter eine auf alle diese Geschöpfe zweckmäßig gestellte Organisation beilegen, widrigenfalls die Zweckform der Produkte des Tier- und Pflanzenreichs ihrer Möglichkeit nach garnicht zu denken ist. Alsdann aber hat er den Erklärungsgrund nur weiter aufgeschoben und

kann sich nicht anmaßen, die Erzeugung jener zwei Reiche von der Bedingung der Endursachen unabhängig gemacht zu haben"[96]). Der „Geist wahrer Naturwissenschaft" ist hier bei Kant wie in seiner Frühzeit mächtig. So hat er es auch als einen Fortschritt im Sinne einer einheitlichen Erklärung aufgefaßt, daß Blumenbach den Versuch machte, der Materie neben der blos mechanischen Bildungskraft einen Bildungstrieb beizulegen. Der Standpunkt Blumenbachs [97]) ist dem Kants in vieler Beziehung verwandt. Auch er geht bei seiner Naturbetrachtung aus von Absichten des Schöpfers, die in der Natur zu finden sind, wie z. B. in der Erhaltung der Arten; ja er glaubt sogar, daß die Natur, wenn sie in der Ausführung ihrer Absichten durch Menschen gehindert wird, schließlich dieser überdrüssig werden könnte, und er erzählt das Märchen von den beschnitten geborenen Kindern im Orient. Scharf betont er dann den Gegensatz der anorganischen und der organischen Natur. In dieser ist ein Bildungstrieb wirksam: „Daß in allen belebten Geschöpfen vom Menschen bis zur Made und von der Ceder bis zum Schimmel herab ein besonderer, eingeborner, lebenslang tätiger wirksamer Trieb liegt, ihre bestimmte Gestalt anfangs anzunehmen, dann zu erhalten, und wenn sie ja zerstört worden, wo möglich wiederherzustellen. Ein Trieb (oder Tendenz oder Bestreben, wie man es nur nennen will), der sowohl von den allgemeinen Eigenschaften der Körper überhaupt, als auch von den übrigen eigentümlichen Kräften der organisierten Körper insbesondere gänzlich verschieden ist, der eine der ersten Ursachen aller Generation, Nutrition und Reproduktion zu sein scheint, und den ich hier, um aller Mißdeutung zuvorzukommen, und um ihn von den andern Naturkräften zu unterscheiden, mit dem Namen des Bildungs-Triebes (nisus formativus) belege" [98]). Blumenbach gibt selbst zu, daß die Ursache dieses nisus formativus eine qualitas occulta sei, seine konstante Wirkung könne man allerdings aus der Erfahrung beweisen. Er entsteht nach einer größeren Zeit aus der Mischung der Samenflüssigkeiten und sein Wirken offenbart sich weniger „in der Länge und Größe und ähnlichen dergleichen körperlichen Eigenschaften" als in der „ungleich bestimmteren und unveränderlicheren Gestalt und Bildung". Kant hatte dies Form genannt.

Für die Wirkungsweise dieses Triebes lassen sich Gesetze aufstellen, Blumenbach formuliert deren 6, von denen das erste hier wiedergegeben sei: „Die Stärke des Bildungstriebes steht mit dem zunehmenden Alter der organisierten Körper in umgekehrtem Verhältniß“ [99]).

Aus der Annahme eines solchen Triebes geht schon hervor, daß Blumenbach ein Vertreter der Epigenesistheorie ist. Zu ihr bekennt sich nunmehr ausdrücklich unter Berufung auf ihn Kant. Die Zeugungstheorien werden unterschieden in die des Okkasionalismus und die des Prästabilismus. Die erstere, nach welcher die oberste Weltursache „bei Gelegenheit einer jeden Begattung der in derselben sich mischenden Materie unmittelbar die organische Bildung giebt“, wird abgelehnt, da wenn sie angenommen wird, „alle Natur gänzlich verloren geht und mit ihr aller Vernunftgebrauch“. Die Theorie des Prästabilismus wird dann eingeteilt in die des Evolutionismus und die der Epigenesis, welche auch die charakteristischen Namen der individuellen und der generischen Präformation erhalten. Auch die letztere zum Prästabilismus zu rechnen sieht sich Kant veranlaßt durch die allgemeine Einsicht, daß mechanische Gründe allein nicht imstande sind, die Konstanz der Arten zu sichern, deshalb muß angenommen werden, daß „das produktive Vermögen der Zeugenden doch nach den inneren zweckmäßigen Anlagen, die ihrem Stamme zu Teil wurden, also die spezifische Form virtualiter präformiert war“. Die Evolutionstheorie wird dann mit dem aus dem „Beweisgrund“ bekannten Gründen abgelehnt, auch sie vermeidet nicht das Wunder, ja sie ist sogar gegenüber dem Okkasionalismus im Nachteil, da sie übernatürliche Anstalten annehmen muß, um die Erhaltung der Embryonen seit der Schöpfung erklärlich zu machen. Ferner werden die in der damaligen Literatur so häufig wiederkehrenden Einwände, welche aus der Tatsache der Bastardzeugung genommen sind, gegen sie angeführt. Die Vertreter der Epigenesistheorie können sich dagegen auf Erfahrungsgründe stützen und außerdem „würde die Vernunft doch schon zum Voraus für ihre Erklärungsart mit vorzüglicher Gunst eingenommen sein, weil sie die Natur in Ansehung der Dinge, welche man ursprünglich nur nach der Kausalität der Zwecke sich als möglich vorstellen kann, doch

wenigstens, was die Fortpflanzung betrifft, als selbst hervorbringend, nicht blos als entwickelnd betrachtet, und so doch mit dem kleinstmöglichen Aufwande des Übernatürlichen alles Folgende vom ersten Anfange an der Natur überläßt" [100]). Allerdings: die Frage nach dem ersten Anfange muß auch bei dieser Theorie unerledigt bleiben.

Am Ende all dieser Untersuchungen tritt die Grundkonzeption der Kantischen Entwicklungstheorie, wie sie zuerst in der „Naturgeschichte" dargestellt wurde, noch einmal klar und deutlich uns entgegen. Auch bei ihrer Anwendung auf die organischen Wesen wird versucht den Gedanken einer logischen Ordnung mit dem eines zeitlichen, mechanischer Notwendigkeit unterworfenen Geschehens zu vereinigen. Aber wie der Mechanismus die Entstehung organischer Wesen nicht erklären kann, so ist es auch nicht möglich nur mit seiner Hilfe zu begreifen, wie die von ihm herkommenden Einflüsse eine Regel ihres Wirkens erfahren können. Vielmehr ließe sich aus ihnen eher unübersehbare Fülle als die zu beobachtende Ordnung erwarten. Eine solche Möglichkeit widerstrebt aber der Idee von der in den Dingen waltenden Vernunft. Ein Plan der Natur ist vorhanden, innerhalb dessen das Geschehen ablaufen muß. Sie hat ihre Wesen reicher ausgestaltet, als es die augenblickliche Notdurft verlangte. Von diesen Anlagen wird nun ein bestimmter Komplex durch rein mechanische Einflüsse entwickelt. Insofern sind die organischen Wesen dann an eine dauernde Form gebunden. Der Entwicklungsprozeß kommt zur Ruhe, wenn die Anpassung vollzogen ist. Dann bleiben die Spezies unverändert bestehen.

Bis hierher war es möglich in einheitlicher Darstellung die organischen Wesen mit Einschluß des Menschen zu betrachten. Kant hatte in der „Naturgeschichte" ausdrücklich an die kleine Rolle erinnert, die dieser im Zusammenhang des reinen Naturgeschehens spielt. Aber schon aus dieser Schrift wurde deutlich, daß damit nicht das letzte Wort gesagt war. Daß der Mensch im Kosmos eine besondere Stellung einnehme, war der Glaubenssatz des Jahrhunderts. Wie es sein Dasein begriff, ist nun zu untersuchen.

Das 18. Jahrhundert übernahm von der Renaissance und den Denkern des 17. Jahrhunderts [101]) das Interesse am Menschen

und den Tatsachen des individuellen Erlebens. Auch die Richtung auf Gestaltung des persönlichen und staatlichen Lebens auf dem Grunde dieses Studiums war gegeben. Wo die so gefundenen Kenntnisse eine systematische Gliederung erfuhren, da geschah dies mit Hilfe der auf die Körperwelt angewandten Methode. Der Mensch erschien dann als ein Teil des großen einheitlichen mechanischen Geschehens und wurde in seiner Abhängigkeit von den Bedingungen des Klimas und denen seines Körpers begriffen. Sein Seelenleben erschien als ein System von Kräften, die einander beeinflussen, steigern oder unterdrücken und über die der Mensch schließlich durch seine Vernunft die Herrschaft erlangen muß. Diese Vernunftanlage galt als das Auszeichnende seines Wesens in der Schöpfung. Auf ihr beruhte seine Fähigkeit und sein Recht das Leben einzurichten und mit ihm gleichgearteten Wesen in eine staatliche Ordnung zu treten, deren Ideal in der harmonischen Vereinigung der Kräfte ihrer Mitglieder bestand. Die Anthropologie des 18. Jahrhunderts [102]) hat die allgemeinen Prinzipien dieser Betrachtung festgehalten, nicht ohne sie in mancher Hinsicht zu modifizieren. Sieht man von rein materialistischen Theorien, die doch eigentlich nie recht Bedeutung gewannen, ab, so darf vielmehr konstatiert werden, daß der Gedanke eines Mechanismus des Seelenlebens nicht mehr so unbeschränkt herrschte. Der letzte Grund zu dieser Erscheinung lag darin, daß die Fülle des durch Beobachtung des Seelenlebens in Wissenschaft und Poesie gewonnenen Materials und seine Bereicherung durch das Studium der Naturvölker den Rahmen einer so einseitig bestimmten Betrachtungsweise sprengte. Die Analyse des Seelenlebens, wie sie von Locke methodisch ausgebildet und dann von seinen Nachfolgern in England, Frankreich und Deutschland geübt und auf das gesamte Gebiet des ästhetischen, ethischen und religiösen Erlebens angewandt wurde, enthielt in sich ebenso sehr Grenzenlosigkeit des Erfahrbaren, als sie lehrte gewisse allgemeine Grundzüge des seelischen Lebens aller Menschen aufzuweisen. Dieser Gedanke wurde keineswegs aufgegeben, aber an die Stelle des Gesetzes trat die Idee eines typischen Verhaltens. Den allgemeinen Charakter der Geschlechter, der Lebensalter, der Temperamente, der Berufe und der durch Klima, Sitte und Gewohnheit

bedingten Völker, schließlich der Menschheit versuchte man zu bestimmen. Ebenso untersuchte man das typische Verhalten der Grundtriebe der Seele, ihre egoistischen und ihre altruistischen Empfindungen. Der Gedanke an eine im geistigen Leben waltende Gesetzmäßigkeit machte sich aber besonders da geltend, wo der Blick auf soziale und geschichtliche Erscheinungen gerichtet war. Hier trat das anthropologische Interesse in Beziehung zu dem geschichtsphilosophischen. Die von der Geschichtsphilosophie so gern geglaubte Anschauung, daß das Ganze Gesetzmäßigkeit hervortreten lasse, die an dem Einzelnen nicht beobachtet werden kann, war dann leitender Gesichtspunkt. Ihr Recht glaubte eine solche Ansicht begründen zu können aus einem Plan der Vorsehung, deren Wirken zu begreifen Newton für die Vorgänge der Natur gelehrt hatte. Daß mit diesen Untersuchungen über das seelische Leben zugleich der Gedanke ihrer Anwendung auf die Lebensführung verbunden war, braucht im Hinblick auf das starke pädagogische Interesse des Zeitalters nur erwähnt zu werden. Bedeutsam ist aber, daß das Vertrauen auf die Vernunft als Führerin im Leben doch nicht mehr ein so unbedingtes war und daß aus dem empfundenen Zwiespalt zwischen natürlicher Bedingtheit und Begrenztheit eigenen Könnens einerseits und der Bestimmung des Menschen andererseits eine Sehnsucht nach letzter Befriedigung der Bedürfnisse des Herzens entsprang, welche nur durch über das Dasein in die Unendlichkeit strebende und sie schon verheißende Gefühle erfüllt werden konnte. Die Periode der Empfindsamkeit, deren Wesen damit angedeutet werden soll, gab ein neues psychologisches Interesse. Es war ein außerwissenschaftliches, es betätigte sich in Selbstbiographie, Brief und Roman, es wollte vielmehr das seelische Erleben voll und breit ausströmen lassen, als es in das Bett erkenntnismäßigen Begreifens einzwängen, der Mensch schwelgte feuchten Auges in den hohen Empfindungen von Freundschaft, Liebe, Menschheit und Ewigkeit.

So ist das Bild, das uns die Anthropologie und Psychologie des 18. Jahrhunderts bietet, ein ungemein reichhaltiges und eine Formel für sie kann nur schnellfertige Etikettierungssucht geben wollen. Vom Materialismus, physiologischer Psychologie, Physiognomik führt der Weg über Analyse und Klassifikation der

seelischen Vorgänge bis zu den Bekenntnissen über das eigene persönliche Erleben, sein Glück und seinen Schmerz. Wie Kant, der von seinen kosmogonischen und kosmologischen Betrachtungen herkam, sich zu diesen Problemen stellte, soll nun gezeigt werden.

Die „Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ hatte die Existenz des Menschen in die allgemeine Gesetzmäßigkeit des Werdens und Vergehens im Weltall hineinbezogen. Die Rassentheorie betrachtete ihn im Zusammenhang der klimatischen Bedingungen seines Wohnplatzes. Wird er nun auch nach der Seite seiner psychischen Veranlagung betrachtet, so zeigt sich auch hier Abhängigkeit von allgemeinen kosmischen Bedingungen. Diese Frage erörtert Kant in dem berühmten „Anhang von den Bewohnern der Gestirne“ auf Grund der schon erwähnten Theorie, daß die Materie eines Gestirnes desto feiner ist, je weiter dasselbe von der Sonne entfernt ist. Da nun aber von dieser so bestimmten Materie der mit ihr verbundene Geist abhängig ist, spricht Kant allgemein die Vermutung aus: „daß die Trefflichkeit der denkenden Naturen, die Hurtigkeit in ihren Vorstellungen, die Deutlichkeit und Lebhaftigkeit der Begriffe, die sie durch äußerlichen Eindruck bekommen, sammt dem Vermögen sie zusammenzusetzen, endlich auch die Behendigkeit in der wirklichen Ausübung, kurz, der ganze Umfang ihrer Vollkommenheit, unter einer gewissen Regel stehen, nach welcher dieselben nach dem Verhältniß des Abstandes ihrer Wohnplätze von der Sonne immer trefflicher und vollkommener werden“ [103]). Deshalb werden sich aus der Stellung der Erde zur Sonne wichtige Folgerungen für die spezielle Beschaffenheit ihrer Materie und damit für das geistige Leben der Menschen ergeben. Die Erde steht in der Mitte zwischen der Sonne und dem am weitesten entfernten Planeten, ihre Bewohner also in der Mitte zwischen den geistig vollkommensten und unvollkommensten Wesen. Diese Mittelstellung ist in gewisser Weise verhängnisvoll für den Menschen, seine Doppelnatur läßt ihn am wenigsten den Zweck seines Daseins erreichen. Während niedere Wesen ihn durch Instinkt, während höhere Wesen durch ihre höheren geistigen Fähigkeiten erreichen, ist das Leben des Menschen ein unausgesetzter Kampf zwischen Geist und Materie. Diese ist aber grob und unlenksam und beeinflußt die geistige Tätigkeit in zweifacher Weise: „Es

ist aus den Gründen der Psychologie ausgemacht, daß vermöge der jetzigen Verfassung, darin die Schöpfung Seele und Leibe von einander abhängig gemacht hat, die erste nicht allein alle Begriffe des Universi durch des letztern Gemeinschaft und Einfluß überkommen muß, sondern auch die Ausübung seiner Denkungskraft selber auf dessen Verfassung ankommt, und von dessen Beihülfe die nötige Fähigkeit dazu entlehnt"[104]). Diese so durch die Vermittlung der Sinne überlieferten Begriffe sind aber verworren und undeutlich. Hauptaufgabe des Verstandes ist, sie klar und deutlich zu machen. Dies ist nur möglich durch Verbindung und Vergleichung der Begriffe. Allein auch diese Fähigkeit ist dem Menschen nur in geringem Maße zu teil geworden. Nur mit Mühe kann die Seele sich in den Zustand des Nachdenkens versetzen, es fehlt ihr die hierzu notwendige „Hurtigkeit". Die Unbiegsamkeit der Fasern und die Trägheit und Unbeweglichkeit der Säfte sind Hindernisse des Denkens. Diese Abhängigkeit hat aber nicht nur wichtige Folgen für das Erkenntnisvermögen, sondern auch für den sittlichen Charakter des Menschen. „Weil er der Reizung der sinnlichen Empfindungen in dem Inwendigen seines Denkungsvermögens nicht genugsam kräftige Vorstellungen zum Gleichgewichte entgegen stellen kann: so wird er von seinen Leidenschaften hingerissen, von dem Getümmel der Elemente, die seine Maschine unterhalten, übertäubt und gestört. Die Bemühungen der Vernunft, sich dagegen zu erheben und diese Verwirrung durch das Licht der Urteilskraft zu vertreiben, sind wie die Sonnenblicke, wenn dicke Wolken ihre Heiterkeit unablässig unterbrechen und verdunkeln"[105]). So ist die Ausbildung der Fähigkeiten der einzelnen Menschen abhängig von der Materie ihres Körpers. Ihre Entwicklung ist deshalb der Zeit und dem Ziel nach, das erreicht wird, eine verschiedene. Für alle gilt schließlich das Gesetz des Altwerdens, mit dem Abnehmen der körperlichen Fähigkeiten ist ein solches der geistigen verknüpft. Von diesem Standpunkte aus kommt Kant schließlich zu dem wenig tröstlichen Ergebnis: „Wenn man das Leben der meisten Menschen ansieht, so scheint diese Kreatur geschaffen zu sein, um wie eine Pflanze Saft in sich zu ziehen und zu wachsen, sein Geschlecht fortzusetzen, endlich alt zu werden und zu sterben. Er erreicht unter allen

Geschöpfen am wenigsten den Zweck seines Daseins, weil er seine vorzüglichen Fähigkeiten zu solchen Absichten verbraucht, die die übrigen Kreaturen mit weit minderen und doch weit sicherer und anständiger erreichen“ [106]).

Charakteristisch für die naturwissenschaftliche Richtung seines Denkens ist es, daß Kant an dieser Stelle sich auf den Boden einer physiologischen Psychologie stellt und die seelischen Vorgänge unbedingt abhängig von den körperlichen vorstellt. Er bedient sich dabei der Lehre Descartes’, wenn er den Körper die Säfte kochen läßt, die dann Bewegungen im Gehirn hervorrufen. Wird dieser Umlauf der Säfte geschwächt, so werden nur noch dicke Säfte erzeugt und die Denkkraft nimmt ab. Nach 11 Jahren, in den „Träumen eines Geistersehers“ hat Kant sich noch einmal über diese Probleme geäußert. Er erörtert die bekannte Frage nach dem Sitz der Seele und findet, daß eine einwandfreie Antwort bisher nicht gefunden worden sei. Die von der damaligen Schulphilosophie vertretene Ansicht, wonach die Seele ganz im ganzen Körper und ganz in jedem seiner Teile ist, wird ebenso abgelehnt wie die Lehre Descartes’. Die Gemeinschaft zwischen Geist und Körper erscheint ihm geheimnisvoll und es läßt sich sein Bestreben beobachten, ersterem eine gewisse Unabhängigkeit von letzterem zu sichern. Nicht jede Veränderung auf der körperlichen Seite führt eine solche im seelischen Leben mit sich und das Prinzip des Lebens kann nicht in toter Materie liegen, es muß in einem Immateriellen gesucht werden [107]). Diese kritische Stellungnahme ist dann schließlich zu einer ganz ablehnenden geworden. Als Kant in seinem Brief an Marcus Herz aus dem Jahre 1773 seinen abweichenden Standpunkt gegenüber der Platnerschen Anthropologie angibt, heißt es von der physiologischen Psychologie: „Die subtile und in meinen Augen auf ewig vergebliche Untersuchung über die Art, wie die Organe des Körpers mit den Gedanken in Verbindung stehen, fällt ganz weg“ [108]).

Die Abhängigkeit der psychischen Eigenschaften der Menschen von seinem Wohnplatz ist damit behauptet. An näheren Ausführungen über die aus der Verschiedenheit der Bedingungen auf der Erde herfließenden Wirkungen und an einer Abgrenzung

gegenüber anderen Faktoren fehlt es allerdings in den Schriften der vorkritischen Periode. Nur einige wenig bietende, gelegentliche Bemerkungen lassen sich hier anführen. In dem Aufsatz: „Ob die Erde veralte" wird der Gedanke, die Abnahme der geistigen Kräfte bei den neueren Völkern gegenüber den Alten als Beweismittel für ein Älterwerden eines allgemeinen Weltgeistes zu benutzen, mit der Begründung abgelehnt, daß „die Regierungsart, die Unterweisung und das Exempel großen Einfluß in die Gemütsverfassung und die Sitten haben" [109]). Deshalb erscheint es Kant zweifelhaft, „ob dergleichen zweideutige Merkmale Beweistümer einer wirklichen Veränderung der Natur abgeben können". Damit werden für die Entwicklung der Menschen andere Faktoren als die rein physischen anerkannt. Als solche werden dann in einer Anmerkung zu den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" genannt: die Zeitläufte, die Regierungsart und das Klima [110]). Welcher von diesen Einflüssen der herrschende ist, wird allerdings nicht untersucht. Eine positive Ansicht erhalten wir schließlich nur „aus dem Entwurf und Ankündigung eines Kollegii der physischen Geographie", wo gesagt wird, daß die Neigungen der Menschen „aus dem Himmelsstrich, darin sie leben, herfließen" [111]).

Hier treten nun ergänzend die Vorlesungen über physische Geographie aus Herders Nachlaß ein. Ich lasse ein größeres Stück im Zusammenhang an dieser Stelle folgen:

„Die O r g a n i s a t i o n des Körpers ist verbunden mit den Anlagen der Erkenntniskräfte zu den Bedürfnissen des Lebens. Nordamerikaner auf der Jagd so s t a r k e n G e r u c h, daß sie das Wild weiter riechen als Europäer sähen. Daher lauter tierische Instinkte, deren Schärfe sie zwar exerzieren — aber nicht zum Vergnügen braucht wie die gesitteten z. E. schöner Geruch ihnen eben nicht schön: aber fein, da sie nicht in Städten eingekerkert sind. Starkes G e s i c h t. Hottentotten von weitem Schiffe, können Fußtapfen auch fast auf Steinen sehen... Sobald unsere Seelenkräfte auf Spekulation gerichtet werden, wird das übrige schwächer. Ein Bauer wird weniger durch Sinne brauchbar, weil er auch schon abgezogen wird, je stärker der innere Sinn etc.

Und wir wissen nicht, wie hoch es der Mensch bringen kann, weil seine Vernunft nicht so exerziert wird. Diese aber kann alles übrige in besondere Proportion oder Disproportion setzen.

Wilde haben viel Stärke (durch Übung der Muskeln), die Fähigkeit zu laufen, sich der Hände zu bedienen — diese durch die Erziehungsmethode ebenso ausgebildet werden, da sie als Tier menschlich (?) gebildet werden: nicht durch die Nachahmungskunst, so wie Hund als Hund und als Affe gezogen werden kann. Ihre Erziehung ist eben so sorgfältig, nicht aber voll Sorgfalt. Z. E. Kind saugt im Klammern (?), lernen von selbst kriechen und gehen — nicht gewindelt: Hottentotten — greifen hastig mit Händen (Haselquist) Egypter windeln Kinder aber täglich, etliche mal entwickelt und rechte Hand und linken Fuß auf den Rücken gebogen. Unsere Kinder sind Mumien unbewegte Fakiers, die wirklich dadurch steif werden. Daher die der Europäer, die sich dem nähern, auch wohlgebildeter sind z. E. Ungarn, die sich nicht Füße schnüren: daher können wir auf die größere Fertigkeit der Inder schließen z. E. da sie, um vom weiten Feinde zu entdecken weit sehen — vielleicht mag im ursprünglichen Zustande der Mensch viele Instinkte haben, die jetzt nicht unsre sind.

Die in Zona torrida haben nicht feine Empfindungen vor Ordnung und Schönheit, blos Notdurft, die durch Faulheit noch vergrößert wird, diese überwiegt alle übrige Triebe bei den Negers und allen Indianern, die sich vom Spazierengehen keinen Begriff machen können...

Alle in Zona torrida haben eine philosophische Gleichgültigkeit: bescheiden, unparteiisch, gelassen, das aber blos Phlegma und versteckte Bosheit ist und desto mehr z. E. Chineser dem Haß unterworfen.

Alle in Zona temperata haben vehemente Leidenschaften, die plötzlich und gleich offenbar ist z. E. Liebe, Zorn ist auffahrend — die in Zona torrida haben schleichende verborgene Leidenschaften, die desto mehr gefährlich sind...

Negers sind noch überdem außer der Faulheit sehr läppisch, blos durch Zwang zur Arbeit zu bringen, freuen sich an Kinderei, Glaskorallen... sind am ungeartesten alles durch Nachahmung nichts durch eigne Fähigkeit...

Indianer sind feig ... besonders leicht verzweifelnd und dies ist sehr leicht aus der Feigheit zu erklären. Daher sind sie melancholisch und unstandhaft in der Sklaverei der Weißen und auf der See, doch durch gutes Essen zufrieden zu stellen.

Wegen ihrer Faulheit suchen sie ihren Geist lebhaft zu machen durch Branntwein ... durch diese Berauschung werden sie aber rasend, außer aller Fassung, daher mag die Trägheit vielleicht aus der großen Ausdünstung oder Mangel an Lebensgeist kommen. — —

Die in Siam ... weil sie keinen unternehmenden Geist haben, daher kommt die große Despoterei, da sie sich von keiner Republik einen Begriff machen können....

Das A l t e r ist fast überall einerlei. Die V e r m e h r u n g scheint in Zona temperata am größten zu sein, in Zona torrida eher am Tier ist und die Unmäßigkeit schwächt den Menschen...

C h a r a c t e r e der Nationen sind sehr vermengt, daher vielleicht die wenigen Unterscheidungen, so daß einige ihn blos der Regierungsart, Erziehung zuschreiben und freilich z. E. Athen und Lazedämon. Aber doch auch Klima z. E. die unvermischten Nationen als Negers haben einen besonderen Charakter. Negers leichtsinnig, zaghaft, faul, Gallier und Franzosen sind noch dieselben z. E. Leichtsinnigkeit der Poesie.

S p a n i e r haben viel Arab. daher ernsthaft (Kontrast mit Franzosen) eifersüchtig.

E n g l ä n d e r eben so einen Nationalcharacter. Dieser kommt auch sehr auf die Lage des Landes [an], auch durch Berge, See. Bei Engländern wird das Kind an kühne Blicke gewöhnt, an schreckhafte Vorstellungen; Körper durchs Klettern abgehärtet, daher Mut, Tapferkeit, da auch ihre Berge leichter zu verteidigen waren und da h i e r mehr Viehzucht als Ackerbau herrscht, so drückt dies das Portrait der Freiheit ein. Hat das Klima einen solchen Einfluß, daß auch die Gesetzgebung sich darnach richten müsse, die Regierungsart? [112]) Montesquieu Esprit des Loix. In Europa ist solche Zusammenmischung, daß die Gesetze eher den Character als v. v. ändern, alles macht die Nachahmungssucht gleichförmig, große Städte sind sich gleich zwar nicht in Gebräuchen, aber im Ganzen die Einwohner — nur noch etwa auf dem Lande sind sie sich gleich.

Willkürliche Veränderungen der Nationen (verschönern nicht die Nationen, sondern verschlimmern sie) fast alle Nationen wollen ihre Rauhigkeit ändern.

Nahrung. Unserer Tafeln Überfluß macht mit Nationen großen Kontrast, die bei weniger vergnügt sind... Die Art der Nahrung macht sehr viel auf die Gesellschaft und Art derselben. Die ohne Haustiere können nicht ackern: dahero fischen, jagen z. E. in Amerika. Keine Pferde und Rindvieh. Nationen ohne Ackerbau sind frei z. E. Tartaren, ob sie gleich Vieh und Pferde haben. Ackerbau haftet an, macht Mein. Streitigkeiten — Richter — Polizei...

Mexicaner und Peruaner schon Ziegen und Art von Gesellschaft und blos durch die gesitteten Verhältnisse ist große Fruchtbarkeit möglich. Die Wilden leben beschwerlich mit Jagen: brauchen sie auch viele Meilen: ihre Länder sind dadurch, daß jetzo vermehrt sind, verengert und das Land hat stets so viel Völker als es haben kann... Je mehr Ackerbau desto mehr Leute z. E. China kaum Raum: also aus Klima und Lebensart folgt

1. die Zahl der Leute,
2. die Regierungsart.

Daher Jäger nicht despotisch regiert werden können, weil sie nicht glebae adscripti sind... Lappen leben von Renntieren — weil ihr Land gar nicht Ackerbau haben kann, daher werden sie an sich immer Wilde sein."

Demnach stellt sich uns die Entwicklung des Menschengeschlechts dar als eine unter dem Einfluß äußerer Ursachen gesetzmäßig ablaufende Entfaltung ursprünglich im Menschen überall gleichmäßig vorhandener Fähigkeiten. Klima und Lebensart sind die wichtigsten Ursachen. Das erstere gibt den Menschen einer bestimmten Zone einen bestimmten Charakter, eine gewisse psychische Grundstimmung, welche maßgebend ist für die weitere Ausbildung ihrer Fähigkeiten. Insofern dann die Produkte eines bestimmten Landes von dem dort herrschenden Klima und der Bodengestaltung abhängig sind, bestimmen diese die verschiedene Lebensart der Menschen, welche entweder Ackerbau treiben oder als Hirten, Jäger oder Fischer leben. Diese Lebensart bedingt ihrerseits wiederum die Regierungsart eines Landes, welche bei

ackerbautreibenden Völkern mehr einen despotischen, bei den anderen mehr einen freien Charakter tragen wird.

In diese so rein von äußeren Ursachen bedingte Entwicklung tritt aber nun ein der bewußte Wille des Menschen, die Nachahmungskunst der Tiere wird bei ihm durch Erziehung ersetzt. Auf dieser Ausbildung seiner vernünftigen Fähigkeiten und einer dementsprechenden Lebensordnung beruht dann die höhere Entwicklung der Menschheit, welche als Gegenbild zwar das Stumpfwerden ihrer instinktmäßigen Fähigkeiten hat, aber das Verlorene ersetzt und noch nicht beendet ist.

Die Frage, wie nun das Endziel der spezifisch menschlichen Entwicklung zu denken sei, hat Kant im Anschluß an Baumgartens Sect. IV der Psychologia rationalis: „Immortalitas animae humanae" behandelt. Dort heißt es: „Keine künstlichen Talente sind also umsonst gegeben. Mensch im Mutterleibe ist unnütz, wird aber geboren. Die Eigenschaften des Menschen reichen sie blos vor dies Leben oder hat er höhere Anlagen und Fähigkeiten? Er kann große Räume fassen, im Unendlichen schweifen, das ihn nichts angeht, in der Zeit vorher irrt er umher, will in die tiefsten Künftigkeiten dringen, die ihn so interessieren. Diese Begierde ist sogar größer als nach den Lebensbedürfnissen selbst. So bald sie das Vergnügen derselben schmecken, so verlieren sie die übrigen und man schätzt sie an andern hoch und verachtet die Vergnügen des Lebens. Solche fühlen die Hoheit der Seele, und diese Begierden nach Dingen, wo w i r n i e h i n k o m m e n, macht uns dies Leben irre. Er besteht im wunderlichen Widerspruch mit diesem Leben. Wäre er vor dies Leben, so braucht er keine Wissenschaften: wehe dem! (Rousseau)... Hirngespinste findet. Keine Wissenschaft an sich kann ihre eigene Ursache versüßen, sie wirkt vor sich mehr schädlich — dem Publikum unnütz — er belohnt sich mit der Achtung anderer — Übel des Leibes, Güter. — Die Wissenschaft quält, reißt vom Vergnügen zurück und ihr Vergnügen ist blos Art der Vorhersehung. Das Leben ist dazu zu kurz: dazwischen keine Proportion. Biber baut sich auf Jahrhunderte an[113]). Mensch ist unersätzlich an Wissenschaft und stirbt, sein Nachfolger fängt wieder hitzig an und stirbt, alles ist abgebrochen. Newton stirbt früh...

Status post mortem ist sehr wahrscheinlich, 1. der Zustand der Welt ist ohne vernünftige Wesen gleich dem Nichts. 2. vernünftige Wesen, die aufhören, sind als wenn sie nie gewesen wären: und wenn ich die Vernichtung erwarten muß, so ist das Dasein ein Spiel des Urhebers — ich will gar nicht sein! Dies ist vor eine Empfindung vor die Welt: ist sie nicht ein Schutt von Trümmern, wo kein Zusammenhang ist, wo stets was fehlt, wo nicht stets dauernde Wesen es verknüpften: das größte Leben ist nur vor Narren lang: es ist ein Augenblick, da ich war und nicht mehr bin: die Kette wird allemal zerrissen und da alle Stücke der Welt auf den Mittelpunkt der vernünftigen Geschöpfe sich beziehen, so muß das besondere Dasein der vernünftigen Geschöpfe die Epochen verbinden, sonst hören ja nur die zukünftigen vernünftigen Geschöpfe von diesen: sie stellen sich solches als möglich vor — das Ganze verliert also Einheit. Es müssen also wenigstens einige Geschöpfe sein, die das vorige mit dem folgenden — Ursache mit Wirkung verbinden können. Hieraus bloß, daß einige vernünftige Wesen usw., obs der Mensch sei folgt nicht. — Du hast Begriffe und Begierde nach der Ewigkeit: du siehst keinen Grund dagegen usw., dies ist aber alles schwächer, denn vielleicht darf das Menschengeschlecht auf diesen Vorrang nicht Anspruch machen:

a) wie zufällig ist, daß der Mensch geboren wird (verbotene Ehe, gehinderte Ehe, Embryos sterben) wie zufällig ists, daß er vernichtet, — oder er wird und vergeht.

b) Einige Menschen haben so wenig als Mensch gelebt, was werden die vor einen Zusammenhang des vorigen und künftigen machen können, da sie sich um nichts bekümmerten — also vielleicht einige Menschen wegen des Todes zu bedauern, die Denkungskräfte, Begierde und Anknüpfung zu künftigem Zweck: also nur von einigen Menschen vermutlich, aber wer ist denn sicher? Niemand! es ist bloß eine Ausnahme! wird bei mir nicht Schwierigkeit sein? Kann ein Newton es gewiß sein?

...... Also aus der Weisheit Gottes ist aller Beweis kraftlos, weil ich selbst Gottes Weisheit haben müßte — ich suche also in der Natur des Menschen, ob Anstalten da sind, die weiter als für dieses Leben reichen. Ist dies, so urteile ich nach der Ähn-

lichkeit der Naturordnung. Sie, die nichts vergebens gibt — so bleibt nicht eine Ausnahme (wie bei dem Beweis von der Weisheit) sondern sicherer und allgemein: weil ich in der Vergleichung des Menschen überhaupt mit andern Talente und Begierde nach dem Ewigen finde und denn dauert er nach der N a t u r o r d n u n g: — Tiere bloß Fähigkeiten vor dies Leben. Instinkte Organen, Fähigkeiten, so nichts überflüssig: sondern alles im Gebrauch des Gegenwärtigen — Menschengeist aber hat eine heftige Wißbegierde und Leidenschaft, die wenn sie entwickelt würde, alle Dinge des Lebens läppisch macht. Weit edlere große (unnütze) Fragen wickeln ihn ein, die hier nichts nutzen. Bei diesen Fähigkeiten hätte der Schöpfer mit dem größten Weisen das größte Gespött getrieben. Wissenschaften sind zu frühe Auswüchse der Fähigkeiten, die einst erst zu entwickeln [sein] werden. Spekulationen schwächen das moralische Gefühl — die Handlungstriebe: alles das Vergnügen, was sie gibt, ist bloß den einen Trieb zu stillen: den einzigen Trieb zur Wissenschaft und alle anderen verkleinern, verschwinden? schädlich war's, daß er jenen erhob, entwickelte — was ist das Vergnügen gegen die Summe der übrigen? Auch der wollüstige Trieb kann so entwickelt werden und herrschen und vergnügen, ist er aber gut: — Eine ruhige Seele, gesunder Leib, Erquickung nach Arbeit, Unbesorgtheit vors Künftige, das ist Glückseligkeit: bei einem Arbeiter nicht Gelehrten: diese haben gar zu viele Triebe entwickelt, die nie zu sättigen waren und werden unruhig, wurden Selbstmörder — welcher ruhige Arbeiter war dies? — Der Gelehrte, mager, hypochondrisch über unnütze Dinge — (Persius) welches ist Nutzen, lauter Schaden: Bedürfnis: es werden mehr unersättliche erweckt, welch' Unglück vor dies Leben? welche Disproportion zwischen Länge des Lebens und Wissenschaft. N e w t o n statt ein Mensch zu sein wurde ein Affe der Engel [114]) — verlor Vergnügen, Ruhe, befriedigte sich nie ward kindisch, ausgelacht und starb. Sind nicht die Freuden des Lebens, die Freundschaft besser, schöner? O gehe, suche Vergnügen, Essen usw. Du bist und stirbst — was hilft dir Ruhm nach deinem Untergang — also lauter Disproportionen.

[1.] Moralische Beweise von Ungerechtigkeit sind schwach, wer weiß, ob nicht hier der innere Abscheu Strafe genug sei —

dazu zu kurzsichtig. — Der der eine Raupe sterben sieht und einen Papillon in ihr sieht — wird der nicht auf die Veränderung der Raupe schließen: Papillon, nichts unnütz in ihm, junge Hörner werden wachsen und stoßen. Papillon wird fliegen: Mensch wird denken. — Er entwickelt die Fähigkeiten zu früh — entwickelt sie nicht als Zwecke, sondern als Mittel; sie kennen zu lernen und auf Unsterblichkeit zu schließen aus der Natur der menschlichen Seele nichts mit Gewißheit.

2. Aus der Weisheit Gottes muß von allen den Epochen ein Zusammenhang gedacht werden — bei jedem Roman muß Einheit sein und wenn jede handelnde Person abgehauen wird und der Letzte auch von allen Nutzen hätte, so wäre das keine Handlung, bloß Geschichte des ersten. — Ein jeder wird lieber gleich vernichtet werden wollen, wenn eine Vernichtung bevorsteht. Das Leben würde alsdann ein Traum sein, was nützt, daß ich gelebt habe: wozu alle die Sehnsucht, diese Krankheit usw. — also müssen einige vernünftige Wesen übrig bleiben, die die Szenen verbinden, aber müssen sie deswegen Menschen sein — weswegen? weil sie gelebt haben? wo folgt dies? warum haben die meisten gelebt: bloß als eine Nebenfolge der allgemeinen Ordnung — also ungewiß.

3. Aus der Gerechtigkeit Gottes ist vorwitzig, wenn alles verginge, so könnte ich keine Absicht denken, aber ungerecht — wer weiß dies? wenn Cromwell, Chartres in Ruhe stirbt: ist er nicht vielleicht durch seine schwarze Seele — welche Hölle! — schon bestraft — wäre keine Seligkeit, so ist doch schon hier der Tugendhafte glücklich, besser ist's mit Sokrates in Ketten zu sein als usw. Wie zufällig aber ist die Entstehung des Menschen, ebenso zufällig vielleicht auch Untergang: also alles hierdurch ungewiß.

Ich untersuche unter den Kräften, ob er mehr Fähigkeiten hat als er braucht — nichts hat was vergebens — es wickelts aus — ich finde Fähigkeiten, die vor die Kürze des Lebens nicht bloß unnütz, sondern schädlich sind. — Ja nach gesetzter Unsterblichkeit scheint es zwar nicht schädlich aber doch unnütz ... das viele wesentlichere Pflichten verdrängt — bei Menschen sind Talente, die nicht vor dies Leben sind, da er Affe usw. diese... Die diese

Fähigkeiten nicht zu weit entwickeln leben innerhalb der Natur. Die diese Fähigkeiten gar zu weit entwickeln, gehen zu weit und verachten den Ruf der Natur. Obi(ectio?)! Ei das Vergnügen dabei: eine jede Befriedigung der Neigungen auch der schlechtesten ist Vergnügen: wars aber recht, solche schlechte Neigungen zu entwickeln. — Man rechne das Vergnügen und den gegenseitigen Mangel und Leere zusammen — + (mehr) Schaden. Wissenschaften sind also im gar zu großen Maß und Entwicklung schädlich und jetzt erst ein Gegengift. Die menschliche Seele wird also leben:. nach der Ordnung der Natur (nicht Ratschluß Gottes) so lebt die Raupe nach der Ordnung der Natur."

Diese Ausführungen, welche wie kaum ein anderer Teil der Vorlesungen geeignet sind, uns unmittelbar den lebendigen Vortrag Kants nahe zu bringen und deshalb auch so ausführlich zitiert wurden, schließen das Bild der Kantischen Weltanschauung. Auch für den Menschen gibt es eine Entwicklung vom Niederen zum Höheren, nur diese ist eine besondere, die Ausbildung seiner Vernunft. Aber so hoch ihn diese über die Tiere erhebt, so schwierig ist der Konflikt, in welchen sie ihn bringt, wenn er die Kürze und Abhängigkeit seines irdischen Lebens vergleicht mit der Unersättlichkeit seiner auf das Erkennen gerichteten Wünsche. Aber dadurch, daß dies Erkennen weit hinaus über seine verschwindend kleine Existenz geht, ist ihm auch seine Unsterblichkeit gesichert. Die in ihm angelegten Kräfte weisen über sein irdisches Dasein hinaus und da nach der Naturordnung keine Kraft verloren geht, so wird er nach dem Tode leben[115]). Der diesen Anschauungen zugrunde liegende Begriff von der Natur zeigt deutlich seine Identität mit den metaphysischen Ideen, wie sie in der „Naturgeschichte" und im „Beweisgrund" zum Ausdruck gelangten. In dem Schöpfungsplane ist nicht nur die irdische Existenz des Menschen vorausgedacht. Die Naturordnung ist auch auf seine Bestimmung nach seinem irdischen Leben eingerichtet. Es ist der Standpunkt einer teleologischen „Naturlehre", von der aus Kant die Stellung des Menschen betrachtet. Deshalb sei an einige Äußerungen in der „Naturgeschichte" erinnert.

Niemals blieb Kant stehen bei der Einsicht in die Nichtigkeit menschlichen Daseins. Mitten in den Phantasien über die Un-

endlichkeit der Schöpfung findet sich in einem Nebensatz die Bemerkung, daß der Zweck der Natur mit Erschaffung der Welten die Betrachtung durch vernünftige Wesen sei [116]). Und den oben zitierten Worten, die dem Menschen die Vergänglichkeit seiner Existenz so recht zum Bewußtsein bringen sollen, folgt der tröstende Schlußsatz: „Der Mensch würde das verachtungswürdigste [Geschöpf] unter allen zum wenigsten in den Augen der wahren Weisheit sein, wenn die Hoffnung des Künftigen ihn nicht erhübe, und den in ihm verschlossenen Kräften nicht die Periode einer völligen Auswickelung bevorstände“ [117]). Und ebenso heißt es am Schluß der „Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens“: „Der Mensch ist nicht geboren, um auf dieser Schaubühne der Eitelkeit ewige Hütten zu erbauen. Weil sein ganzes Leben ein weit edleres Ziel hat, wie schön stimmen dazu nicht alle die Verheerungen, die der Unbestand der Welt selbst in denjenigen Dingen blicken läßt, die uns die größten und wichtigsten zu sein scheinen, um uns zu erinnern: daß die Güter der Erden unserem Triebe zur Glückseligkeit keine Genugthuung verschaffen können!“ [118]) Überall klingen Gedanken an, die zu voller Bedeutung erst in späterer Zeit erhoben wurden. Am deutlichsten tritt die Kontinuität in Kants Weltbetrachtung uns entgegen, wenn wir in Erinnerung an den berühmten „Beschluß“ der „Kritik der praktischen Vernunft“ die Schlußsätze der „Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ lesen: „Der Anblick eines bestirnten Himmels bei einer heiteren Nacht giebt eine Art des Vergnügens, welches nur edle Seelen empfinden. Bei der allgemeinen Stille der Natur und der Ruhe der Sinne redet das verborgene Erkenntnisvermögen des unsterblichen Geistes eine unnennbare Sprache und giebt unausgewickelte Begriffe, die sich wohl empfinden, aber nicht beschreiben lassen“ [119]). Die spätere Schrift stellt neben den bestirnten Himmel das moralische Gesetz. Dies war die Deutung jener Empfindungen.

Es liegt mir viel daran, schon an dieser Stelle auf die Kontinuität in Kants Anschauungen von der Bestimmung des Menschen hinzuweisen. Dies ist notwendig gegenüber einer Ansicht, welche meint, daß in der ersten Epoche seines Denkens ihm der „Mensch nur als Glied neben allen anderen Gliedern des Naturganzen galt“

und daß dann in der kritischen Periode diese Meinung „die konträr entgegengesetzte geworden" sei [120]). Die angeführten Stellen widerlegen dies durchaus. Die Bestimmung des Menschen war ihm von Beginn an so wichtig, daß er deshalb den Begriff der Natur, wie ihn die mechanische Welterklärung entwickelt hatte, modifizierte. In dieser Beziehung stimmte er mit seiner Zeit zusammen und drückte nur das aus, dessen die religiöse Empfindung ihn vergewisserte. Er war sich der „Disproportion" in der menschlichen Natur bewußt, aber diese Einsicht führte noch nicht zu dem absoluten Gegensatz von Natur und Freiheit. Dies wird noch deutlicher bei Betrachtung seiner Lehre von der menschlichen Freiheit zur Zeit seiner soeben behandelten naturphilosophischen Ideen. Im Anschluß an die in der Sektio II der „Nova dilucidatio" enthaltenen Untersuchungen über das „Principium rationis determinantis vulgo sufficientis" wird das Problem der Willensfreiheit behandelt.

Hervorgerufen sind diese Ausführungen durch die von Crusius gemachte Unterscheidung zwischen den nach „strikter Notwendigkeit" geschehenden mechanischen Vorgängen und den „aus einer Grundtätigkeit der Freiheit" hervorgehenden göttlichen und menschlichen Handlungen. Diese letzteren hatte Crusius noch genauer ihrem Wesen nach charakterisiert als solche Tätigkeiten, „welche durch die dazu erforderten Bedingungen nicht mehr als vollkommen möglich gemacht werden und daher bei Setzung derselben zwar geschehen aber auch unterbleiben oder anders gerichtet werden können" [121]). Der Grund zu dieser Annahme war die Befürchtung, die Sittlichkeit könne durch die Behauptung einer völligen Determinierung des menschlichen Handelns Schaden leiden, da eine konsequente Zurückführung auf seine letzten Ursachen Gott für das menschliche Tun verantwortlich machen müßte und so jede Zurechnung aufheben würde.

Kant erkennt an, daß dieser Einwurf, welcher gegen die Verteidiger des Determinismus erhoben wird, allerdings ein schwerwiegender sein muß. Es entsteht aber die Frage, ob er auch wirklich berechtigt sei. Dies glaubt er nun verneinen zu dürfen und versucht deshalb zu erweisen, daß das Handeln des Menschen völlig determiniert und trotzdem frei sein könne. Insofern erklärt er sich auch

mit Crusius einverstanden, als er ein Mittelding zwischen völliger Determinierung und absoluter Willensfreiheit (tritam illam inter necessitatem absolutam et hypotheticam distinctionem) nicht anerkennen will. Die Annahme einer necessitas hypothetica in specie moralis, die sich unterscheiden soll von einer necessitas completa, ist nicht zu rechtfertigen, da es verschiedene Grade der Determinierung nicht geben kann: Quemadmodum vero nihil verius et certo nihil certius, sic nec determinato quicquam determinatius concipi potest. Es hat vielmehr an die Stelle dieser falschen Formulierung der Frage eine andere zu treten: „Hic vero non quantopere, sed unde necessaria sint contingentium futuritio, est cardo quaestionis“. Eine Handlung kann nämlich bedingt sein: entweder „rationibus extra subjecti appetitum et spontaneas inclinationes positis“ oder „ipsa volitionum appetituumque propensione“ [122]). Der Grad der Determinierung ist in beiden Fällen derselbe, die Handlung geschieht mit derselben Notwendigkeit, ob sie nun durch äußere Ursachen aufgenötigt ist oder aus inneren Motiven entspringt. Aber das eine Mal ist die Handlung frei, das andere Mal unfrei. Die inneren Ursachen, welche eine Handlung hervorrufen, sind die durch die allectamenta objecti entstehenden Begierden und Neigungen. Zwischen diese aber und die wirkliche Handlung schiebt sich nun ein die vernünftige, die Stärke der Motive und die Folgen des Handelns abwägende Überlegung. Die durch die allectamenta objecti hervorgerufene propensio wird erst zum wirklichen Wollen einer Handlung, wenn die Motive des Intellekts sich für diese erklärt haben (motiva intellectus voluntati applicata). Indem aber so die Vernunft bei Abwägung der verschiedenen Stärke der einzelnen Motive diese bald willkürlich im Bewußtsein erscheinen läßt, bald unterdrückt, kann die Illusion entstehen, als ob die Vernunft selbst sich erst diese Motive schafft, obgleich sie doch in Wirklichkeit an die jeweilig vorhandenen gebunden ist und zwischen ihnen nur wählen kann. Diese Wahl aber geschieht durch die überwiegende Stärke der Motive auf der einen Seite gegenüber anderen. Die Vernunft macht das stärkere Motiv zu dem Bewegungsgrund der nun wirklich werdenden Handlung und, indem sie dies tut, tritt ihre „spontaneitas“ zutage. Hierin unterscheidet sich der Mensch vom Tier, welches zu seinen

Handlungen necessitiert wird. Indem er mit Bewußtsein den in ihm vorhandenen Motiven folgt, macht er eine Handlung zu der seinigen. Etwas anderes können aber auch die Verteidiger des liberum arbitrium indifferentiae nicht behaupten wollen, wenn sie sagen, der Mensch handle, weil es ihm so gefalle. Denn hiermit geben sie die innere Determinierung zu, da der lubitus nichts anderes ist, als voluntatis pro allectamento objecti ad hanc potius, quam oppositam partem facta inclinatio". So kommt Kant zu folgender Definition: „Libere agere est appetitui suo conformiter et quidem cum conscientia agere"[123]).

Diese Lösung des Freiheitsproblems ordnet sich sehr wohl ein in das ganze System, das „freie" Handeln der Menschen gehorcht ebenfalls Gesetzen, nur treten an die Stelle äußerer Ursachen innere Motive.

Ein in diesem Zusammenhang bedeutsamer Hinweis auf das Freiheitsproblem findet sich dann in dem „Beweisgrund". Er ist einmal für die Idee der Harmonie des Geschehens äußerst charakteristisch, zeigt aber zugleich, daß sich Kant damals der Tragweite des Freiheitsproblems noch nicht bewußt war. Er befürchtet von den „Handlungen aus der Freiheit, deren Natur nicht gehörig eingesehen wird", daß ihretwegen, da sie „eine Ungebundenheit an sich zu haben scheinen", „übernatürliche Ergänzungen notwendig sein dürften, weil es möglich ist, daß in diesem Betracht der Lauf der Natur mit dem Willen Gottes bisweilen widerstreitend sein könne". Solche Bedenken aber hebt er durch den Hinweis, daß die Kräfte frei handelnder Wesen nicht ganz allen Gesetzen entzogen sind. Hierbei stützt er sich auf die Erfahrungen, welche in den Ergebnissen der Moralstatistik liegen, nach welchen sogar die freiesten Handlungen der Menschen eine Regel zeigen. Kant schließt seine Betrachtung mit den Worten: „Ich begnüge mich mit diesen wenigen Beweistümern, um es einigermaßen verständlich zu machen, daß selbst die Gesetze der Freiheit keine solche Ungebundenheit in Ansehung der Regeln einer allgemeinen Naturordnung mit sich führen, daß nicht ebenderselbe Grund, der in der übrigen Natur schon in den Wesen der Dinge selbst eine unausbleibliche Beziehung auf Vollkommenheit und Wohlgereimtheit befestigt, auch in dem natürlichen Laufe des freien Verhaltens

wenigstens eine größere Lenkung auf ein Wohlgefallen des höchsten Wesens ohne vielfältige Wunder verursachen sollte" [124]). Auch hier bieten also Kant die Handlungen aus Freiheit keine besonderen Schwierigkeiten.

Ergänzend treten nun die diesen Gegenstand betreffenden Ausführungen in den Vorlesungen hinzu. Vor allem kommen hier für uns Kants Bemerkungen zu § 725 und 726 des Baumgarten'schen Kompendiums in Betracht.

725. Freiheit. Die Tiere (per hypothesin) haben ein Vermögen, nach Willkür zu handeln, aber sie können nicht die Beweggründe vorstellen, sind sich nicht bewußt, nach Belieben nach denselben zu handeln. Dies Belieben ist ein Belieben im Belieben und ist bei Menschen das Wesen der Freiheit: sonst könnte ich die Seele nicht von den andern nezessitierenden Gründen in der Natur unterscheiden. Tiere sind nicht Maschinen, aber ? ? ?, was Maschine muß, wo das Belieben dazwischen gestellt ist ein (?) Rad mehr. Der Mensch kann darüber noch nachdenken, wenn schon das Objekt einen Eindruck gemacht hat. Er kann belieben, vernünftig sich bewußt sein.

Die Größe der Freiheit — alles kommt auf die Gründe an, insofern man sich derselben bewußt werden kann: je weniger man sich bewußt ist, desto geringer die Freiheit. Mancher Menschen Freiheit ist kaum von Tier-Freiheit unterschieden. Andern ist dies Belieben mehr untergeordnet: je mehr ich sie (?) unterordne E. durch Übung, desto freier werde ich. Didicisse fideliter etc. Doch auch Gelehrte sind moralische Sklaven, wenn sie bloß durch theoretischen Verstand exkoliert werden. Alle Volitiones und Nolitiones, wenn sie ineffizient gewesen sind, machen einen habitus, folglich exkoliert der die Freiheit, der sie zu effizieren gewöhnt. 726. Es sind dies [125]) subjektive Gesetze, wie die Gesetze der Bewegung, wenn man handelt (nicht soll). — bei freien Handlungen wird da die Handlung gezwungen, wenn die Beweggründe gleichsam nötigen? Hier wird der Freiheit nicht Eintrag getan, sondern nur insofern das Belieben große Gegengründe überwinden muß und man es also ungern tut: doch nach Freiheit — Einige glauben, wenn mein Wille von Beweggründen determiniert wird, so handelt er nicht frei. R(esponsio) Nehmt das vollkommen freieste Wesen.

Es muß den größten Verstand haben, muß notwendig stets das beste einsehen und muß es sich notwendig belieben lassen (sonst nicht der vollkommenste Wille). Es ist also die Freiheit so einem nezessitierenden nexus auf die Handlungen nicht entgegen, sondern das paradoxon, das uns vorkommt dabei, liegt nicht in der Notwendigkeit des nexus, sondern bei Menschen in dem äußern dependieren von andern Prinzipien außer ihnen und dies macht Schwierigkeit".

So zeigt sich denn, wie alle diese Betrachtungen Kants über die Stellung des freien menschlichen Handelns innerhalb des Naturgeschehens noch nicht zu einer Scheidung zwischen den beiden Reichen Natur und Freiheit führen. Auch das menschliche Handeln verläuft gesetzmäßig, die Erfahrung des eigenen Innern und die Ergebnisse der Moralstatistik beweisen dies zur Genüge. Allerdings ist nicht zu verkennen, daß auch jetzt schon Ansätze vorhanden sind, die über diesen Standpunkt hinausdrängen. Etwas Unerklärtes behielten die Handlungen aus Freiheit für Kant in dieser Zeit. Aber diese theoretischen Schwierigkeiten waren doch die geringeren, bedeutsamer war die Frage, ob sich das moralische Bewußtsein des Menschen mit diesem Surrogat von Freiheit abfinden könnte. Wenn er sich auch durch die Fähigkeit, sich seines Beliebens bewußt zu sein, von den Tieren unterschied, was war dadurch gewonnen? Das „Dependieren von andern Prinzipien außer ihm" blieb trotzdem bestehen, ja mußte desto schmerzlicher empfunden werden, je mehr er sich dessen bewußt war. Die Ausnahmestellung des Menschen erwies sich also, von dieser Seite betrachtet, als von zweifelhaftem Werte für sein Glücksbedürfnis. So führte die Behandlung des Freiheitsproblems zu demselben Resultat wie die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele. Die letztere war schon in der „Naturgeschichte" gestreift worden und beschäftigte Kant zweifellos schon damals als religiöses Problem. Eine neue Wendung trat dann in den Sätzen aus der Vorlesung über Metaphysik insofern hervor, als besonders quälend der Zweifel an dem Werte der Wissenschaft für menschliches Glück auftrat. Der Name Rousseaus wurde genannt.

Wer Rousseaus Einfluß auf Kant würdigen will, wird immer an das berühmte Fragment erinnern müssen: „Ich bin selbst aus

Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe, darin weiter zu kommen oder auch die Zufriedenheit bei jedem Fortschritte. Es war eine Zeit, da ich glaubte, dieses alles könnte die Ehre der Menschheit machen, und ich verachtete den Pöbel, der von nichts weiß. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendete Vorzug verschwindet; ich lerne die Menschen ehren und würde mich viel unnützer finden, als die gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubte, daß diese Betrachtung allen übrigen einen Wert geben könne, die Rechte der Menschheit herzustellen" [126]). Andere Fragmente und Berichte seiner Biographen geben Zeugnis von der Tiefe dieser Einwirkung. Mit flammenden Worten, wie sie nur der Apostel des Naturevangeliums finden konnte, wurde Kant auf die Würde der menschlichen Natur hingewiesen. Rousseau wollte ein Reformator der Sitten sein und dieser Gedanke ist es gerade, den Kant dann am kräftigsten betont hat. Die in ihm schlummernden sittlichen Instinkte fanden so ein neues erweitertes Feld ihrer Betätigung. Aber Rousseau stellte nicht nur eine Aufgabe, er gab auch in gewissem Sinne eine Lösung. Sein Kampf gegen die Kultur seiner Zeit war gleichzeitig auch ein Kampf gegen die in ihr zutage tretende einseitige Ausbildung und Überschätzung der Vernunft gegenüber dem Gefühl. Indem er die Grenze des durch das Denken allein zu Erreichenden zog, zeigte er andrerseits den Reichtum und die Bedeutung des Gefühlslebens. Indem er die moralisch-religiöse Empfindung als Quelle einer ganz anderen Beurteilung der Wirklichkeit erschloß, gab er dem Gefühlsleben Kants einen ganz anderen Schwung und ließ die Saite, die schon im Schlußwort der „Naturgeschichte" erklang, heller ertönen. Die Wissenschaft, deren der Mensch wirklich bedarf, ist ihm jetzt die: „die Stelle geziemend zu erfüllen, welche dem Menschen in der Schöpfung angewiesen ist und aus der er lernen kann, was man sein muß, um ein Mensch zu sein" [127]).

Wenn auch die Bedeutung Rousseaus für Kant kaum überschätzt werden kann, so muß doch anderseits auch auf andere Richtungen seiner Denkungsart hingewiesen werden, welche sich in den sechziger Jahren geltend machten, sein anthropologisches Interesse beeinflußten und den Einfluß des Genfer Philosophen modifizierten. Aus der Beschäftigung Kants mit letzten natur-

wissenschaftlichen Problemen entsprang in seinem Innern eine Abneigung gegen den hohlen Schematismus und die leere Begriffsklauberei der Wissenschaften, wie er sie auf der Universität lehrte. So klagt er in dem Briefe an Lindner vom 28. Okt. 1759: „Ich sitze täglich vor dem Ambos meines Lehrpults und führe den schweren Hammer sich selbst ähnlicher Vorlesungen in einerlei Takte fort. Bisweilen reizt mich irgendwo eine Neigung edlerer Art mich über diese enge Sphäre etwas auszudehnen, allein der Mangel mit ungestümer Stimme, sogleich gegenwärtig mich anzufallen und immer wahrhaftig in seinen Drohungen treibt mich ohne Verzug zur schweren Arbeit zurück“ [128]). Eine Ergänzung seiner Vorlesungen versuchte er durch ein Kolleg über physische Geographie und später durch ein solches über Anthropologie zu geben. Er wollte an die Jugend Weltkenntnis vermitteln, deren Wert ihm eigene Erfahrung gezeigt hatte. Es gibt Menschen, welche durch ursprüngliche Anlage oder Erziehung Sicherheit im Leben gewinnen, Kant mußte sie sich nicht nur äußerlich erst erkämpfen. Er war in den einfachsten Verhältnissen aufgewachsen, hatte dann als Hofmeister das große Leben in adligen Häusern kennen gelernt und in seiner Vaterstadt sich zu einem früh geachteten akademischen Lehrer emporgearbeitet. Seine ursprüngliche Schüchternheit hatte er überwunden, er sah auf die menschlichen Dinge von der Höhe seiner naturphilosophischen Anschaungen, seines philosophischen Denkens und seiner religiösen Überzeugung von der Vergänglichkeit alles Irdischen. Daraus entsprang ihm eine Überlegenheit gegenüber dem ernsthaft possierlichen Spiel des sich so groß dünkenden und doch so kleinen Erdenbürgers.

Kant ließ seine Seele mächtig erschüttern durch Rousseaus leidenschaftliche Anklagerede. Dann besann er sich auf sich selbst und las sie mit Vernunft noch einmal. Ihm fehlte das eruptive Pathos des Genfers, sein Wesen wurde durch die Gedanken von der Unendlichkeit der Schöpfung langsam und still durchglüht und sprach sich aus in feierlichen, gemessenen Tönen, die letzte Innerlichkeit des Empfindens in sich zurückhaltend. Sein Herz weitet sich, wenn er die unendlichen Himmelsräume fühlend durchmißt. Vom Lärm des Tages entfernt, in der Stille der Nacht vernimmt es nichts von den dämonischen Kräften der Natur, es liest

vom gestirnten Himmel ab die Ordnung alles Geschehens durch ein göttliches Wesen und es empfindet das Glück, den Gedanken der Schöpfung noch einmal denken zu dürfen. Dann ergreift die Seele das Gefühl der Erhabenheit der Natur und der eigenen Würde. Eine letzte Sicherheit ist so gegeben, sie hält stand gegenüber dem Anblick des Alltäglichen, dem Schauspiel des menschlichen Lebens. Denn hier überall ist Verkehrtheit, Kurzsichtigkeit, Eigennutz. So laufen die Menschen wirr durcheinander, ohnmächtige Wesen vor den Gewalten der Natur, ohnmächtig vor der Strenge der sittlichen Forderung, ein Bild, das zu den hohen Gefühlen des denkenden Geistes nicht passen will. Das Problem des Lebens ist damit gestellt. Es ist nicht lösbar. Aber es entsteht ein Ideal, das auf dem Untergrunde der ernsten Farben des Lebens in helleren ein heiteres Bild von ihm entwerfen kann. Allerdings nur durch das Entbehren gelangen wir zur Zufriedenheit. Alle Scheingüter, alles rasch vorüberfließende Glück, alle übertriebene phantastische Erregung muß gemieden, die Leidenschaften müssen durch die Vernunft bezwungen werden. Es werden die Lebensgüter: Vaterland, Freundschaft, vornehme Geselligkeit gewonnen. Mit diesen hohen Empfindungen steht der feiner Organisierte unter den Menschen. Eine sanfte Schwermut lagert auf seinen Zügen, die großmütige Träne fließt aus seinem Auge, er bezahlt mit ihr sein Wissen um die Dinge, deren tiefstes Wesen er durch dieses doch gerade begriffen hat. Und was ihm noch mangeln könnte, gibt die religiöse Gewißheit, das Wissen von der großen Bestimmung nach dem Grabe. Aber dies Gefühl einer Aufgabe ist es eben, das allen Quietismus und alle rührselige Klage verdammt. Die Vorsehung verbietet, an der Menschheit zu verzweifeln, so unerfreulich ihr Bild erscheinen möge. Die Verpflichtung, Erzieher der Menschheit zu sein, wird gefühlt. Ist doch der einzelne eben einer von Allen. Er bewahrt und soll sich bewahren seine Individualität, sein Recht auf den Besitz seiner eigenen Seele, aber er soll diese erweitern zum Gefühl für die Menschheit, nicht in überströmender Empfindung oder im weichlichen Mitleid, sondern in dem Gefühl der Wohlgewogenheit für die menschliche Natur, ein Gefühl, das erhabener, aber kälter ist.

So tritt Kant als Lehrer auf, er wirkt nicht, und dies gilt auch für seine spätere Zeit mehr als man im allgemeinen es glaubt, durch despotische Strenge. Er wirkt mit der ganzen Liebenswürdigkeit der gesellschaftlichen Formen, wie er sie beherrschte, zugleich aber durch den tiefen sittlichen Ernst, der wie ungewollt das Einfachste zu den höchsten Verpflichtungen und Aufgaben in Beziehung zu setzen vermochte. Darin liegt überhaupt das Geheimnis seiner unmittelbaren Wirkung, wie sie in seinen Schriften nicht ganz zum Ausdruck gekommen ist. Es ist der heilige Ernst, der das Menschliche stets im Sinne einer höchsten Aufgabe sah; daß er diesen im täglichen Leben mit der Heiterkeit des überlegenen Geistes zu verbinden wußte, muß die Eigenart seiner Persönlichkeit ausgemacht haben. Und aus dieser Überlegenheit entsprang die feine Ironie, mit der er die Torheiten der Menschen zu behandeln verstand und ihnen eine liebenswürdige Seite abzugewinnen wußte. Und wie keusch ist doch dieser Witz! Er kleidet sich gern in die Form einer möglichst unpersönlichen Ausdrucksweise, so verletzt er niemals, greift nicht grob zu und läßt seine eigentliche Meinung oft mehr erraten als unmittelbar erfassen.

Diese Stimmung war eine andere als die Rousseaus. Es fehlte ihr das Exaltierte und Revolutionäre. So gelangte Kant zu einer anderen Beurteilung der Menschheit und ihrer Geschichte. Auch hinderte ihn sein wissenschaftlicher Takt in die Verirrungen Rousseau'scher Phantastik zu verfallen. Aus den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" gewinnen wir den ersten Eindruck von der Eigenart seines anthropologischen Interesses. In unermüdlicher Sammelarbeit hatte er das Material zusammengetragen, wobei er besonders aus den Schriften der englischen und französischen Moralphilosophen und Psychologen, den Reiseberichten und eigener Erfahrung schöpfte. Aus diesen Beobachtungen legte er dann dem Leser Folgerungen für sein eigenes Verhalten nahe.

Sucht man nach den systematischen Begriffen, nach welchen Kant ein Bild des menschlichen Lebens entwirft, so tritt sofort der schon bekannte Naturbegriff uns entgegen. Die Natur ist das Vorbild des Schönen und Edlen, auf sie haben wir zu sehen, wenn

wir in die Mannigfaltigkeit und scheinbare Vernunftlosigkeit des Geschehens Einheit hineindenken wollen. Wir dürfen dann von einem Entwurf der großen Natur sprechen, von ihren Absichten, wie sie solche z. B. in der Neigung der Geschlechter durchsetzt. Auch die so auseinandergehenden Triebe der Menschen dienen doch alle „der großen Absicht der Natur“ ein Ganzes der moralischen Natur zu erzeugen. Gutherzige Triebe, Eigennutz und Ehrliebe wirken doch schließlich zu einer Harmonie zusammen: „Die verschiedenen Gruppen vereinbaren sich in ein Gemälde von prächtigem Ausdrucke, wo mitten unter großer Mannigfaltigkeit Einheit hervorleuchtet, und das Ganze der moralischen Natur Schönheit und Würde an sich zeigt“ [129]). Wie die Ergebnisse der Moralstatistik als Anzeichen für eine die menschlichen Dinge beherrschende Gesetzmäßigkeit genutzt werden, ist früher schon gesagt worden. Dazu treten dann die Untersuchungen, welche das typische Verhalten der Menschen im Auge haben, sie ergeben schließlich eine anthropologische Charakteristik, welche sich über die verschiedenen Temperamente, die beiden Geschlechter und die verschiedenen Völker nach ihrer Nationaleigentümlichkeit erstreckt. Damit wird der Boden für eine geschichtsphilosophische Betrachtung geschaffen und das Wort Kants, das er zu seiner Rechtfertigung gegen Herder gebraucht: „er glaube die Materialien zu einer Anthropologie ziemlich zu kennen, imgleichen auch etwas von der Methode ihres Gebrauches, um eine Geschichte der Menschheit im Ganzen ihrer Bestimmung zu versuchen“ [130]), erhält dadurch seinen rechten Sinn.

Für den Versuch, Kants geschichtsphilosophische Anschauungen in der vorkritischen Zeit zu rekonstruieren, liegt nun in den „Beobachtungen“, in dem kurzen „Abriß einer Geschichte des Geschmacks“ einiges Material vor. Dabei geht er aus von dem Gedanken einer Kultureinheit, welche zusammengesetzt gedacht wird aus den Künsten, der Gesetzgebung und den Sitten. Bei den Griechen und Römern ist in älterer Zeit ein Gefühl für das Schöne und Erhabene vorhanden, die Kaiserzeit wandelte diese Einfalt in das Prächtige. Die gesamte antike Kultur zerfiel aber mit dem Staate. Ganz im Sinne der damaligen Beurteilung des Mittelalters wird dann der „gothische Geschmack“ als ein ver-

kehrter bezeichnet, das Gefühl ist verunartet: „Mönche mit dem Meßbuch in einer und der Kriegsfahne in der andern Hand, denen ganze Heere betrogener Schlachtopfer folgen, um in anderen Himmelsgegenden und in einem heiligeren Boden ihre Gebeine verscharren zu lassen, eingeweihte Krieger, durch feierliche Gelübde zur Gewalttätigkeit und Missetat geheiligt, in der Folge eine seltsame Art von heroischen Phantasten, welche sich Ritter nannten und Abenteuer aufsuchten, Turniere, Zweikämpfe und romanische Handlungen". Nach dieser gänzlichen Zerstörung des menschlichen Genies beginnt dann „in unseren Tagen" ein Aufschwung, der zugleich in Geschmack, Künsten, Wissenschaften und im Sittlichen zutage tritt. Die Hoffnung auf eine solche Aufwärtsbewegung in der Zukunft wird auf die Erziehung gestützt [131]). Wieder tritt hier die Kontinuität des Kantischen Denkens hervor, wenn die spätere Geschichtsphilosophie mit diesen Ausführungen vorläufig einmal verglichen wird. Die prinzipielle Stellungnahme hat sich kaum verändert, wenn auch die systematischen Grundbegriffe in dieser Skizze noch nicht zur Klarheit erhoben sind. Ebenso tritt der starke Einfluß Rousseaus, zugleich aber auch die Abweichung von ihm hervor. Diese Frage muß noch eingehender untersucht werden.

In den Bemerkungen, welche Kant in sein Handexemplar der „Beobachtungen" niederschrieb, liegt das wichtigste Material vor für die Beurteilung des Verhältnisses Kant zu Rousseau, zugleich lassen sich seine geschichtsphilosophischen Lehren in dieser Zeit aus ihnen zu einem Teil rekonstruieren. Mitten in die Probleme hinein führt das Fragment: „Alles geht in einem Flusse vor uns vorbei und der wandelbare Geschmack und die verschiedenen Gestalten der Menschen machen das ganze Spiel ungewiß und trüglich. Wo finde ich feste Punkte der Natur, die der Mensch niemals verrücken kann und wo ich die Merkzeichen geben kann, an welches Ufer er sich zu halten hat?" [132]) Diese Frage zu entscheiden, ist die wichtigste Aufgabe für den Menschen: „Die größte Angelegenheit des Menschen ist zu wissen, wie er seine Stelle in der Schöpfung gehörig erfülle und recht verstehe, was man sein muß, um ein Mensch zu sein" [133]). Eine Antwort hat Rousseau gegeben. Er „entdeckte zu allererst unter der Mannigfaltigkeit der mensch-

lichen angenommenen Gestalten die tief verborgene Natur des Menschen und das versteckte Gesetz, nach welchem die Vorsehung durch seine Beobachtungen gerechtfertigt wird. Vordem galt noch der Einwurf des Alphonsus und Manes." Dies kann doch nur heißen, daß Rousseau die Lehre von der ursprünglichen Güte der menschlichen Natur verkündigte und alle Kultur als Abirrung des Menschen von der Natur auffassen lehrte. Hier tritt Rousseau neben Newton und das bedeutsame Wort wird ausgesprochen: „Nach Newton und Rousseau ist Gott gerechtfertigt und nunmehr ist Popes Lehrsatz wahr" [134]). Jener hatte die Grundlagen geschaffen, von denen aus die Ordnung und Regelmäßigkeit im Weltall begriffen werden konnten und in Hinblick auf das System des Ganzen waren die Ansprüche des Menschen zurückgewiesen und er als ein Glied im Zusammenhang der Harmonie des Universums begriffen worden. Rousseau befreite Gott von dem Vorwurf das Böse verursacht zu haben und lud sie auf die Schultern des Menschen, der durch eigenen Entschluß vom Wege der Natur abwich. Er stellte zugleich die Forderung, daß die Güte der menschlichen Natur wiederhergestellt werden müsse und so sind für Kant die Kategorien schon jetzt gegeben, der große Plan der Menschheitsentwicklung ist schon jetzt entworfen, mit denen er diese in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" zu begreifen versucht.

Allerdings ist Kant doch nicht der Ansicht, daß Rousseau schon die letzte Einsicht gewonnen habe. Er nimmt Anstoß an seinen „seltsamen und widersinnigen Meinungen" und drückt den Gegensatz zu ihm so aus: „Rousseau verfährt synthetisch und fängt vom natürlichen Menschen an, ich verfahre analytisch und fange vom gesitteten an" [135]). Er lehnt also die apriorische Konstruktion eines natürlichen Menschen ab und will versuchen durch Analyse des Empfindens und Denkens des Kulturmenschen zur natürlichen Struktur der menschlichen Seele zu gelangen. Wie er in der „Naturgeschichte und Theorie des Himmels" auf einen ursprünglichen Zustand der Materie zurückgeht, so will er hier ein Gleiches tun. Dies wird deutlich aus folgendem Fragment: „Es ist nötig einzusehen, wie sich die Kunst und die Zierlichkeit der gesitteten Verfassung hervorfinden, und wie sie in einigen Welt-

gegenden (z. B. wo keine Haustiere sind) sich niemals finden, damit man das, was der Natur fremd und zufällig ist, von dem unterscheiden lerne, was ihr natürlich ist. Wenn man die Glückseligkeit des Wilden erwägt, so ist es nicht, um in die Wälder zurückzukehren, sondern nur um zu sehen, was man verloren habe, indem man anderseits gewinnt; damit man in dem Genusse und Gebrauche der geselligen Üppigkeit nicht mit unnatürlichen und unglücklichen Neigungen derselben fest klebe und ein gesitteter Mensch der Natur bleibe. Jene Betrachtung dient zum Richtmaße, denn niemals schafft die Natur einen Menschen zum Bürger und seine Neigungen und Bestrebungen sind bloß auf den einfachen Zustand des Lebens abgezielt" [136]).

Damit ist zugleich gesagt, daß Kant nicht ein so unbedingter Verächter der Kultur ist wie Rousseau. Insofern trennt er sich von ihm, aber er übernimmt für die Beurteilung der Menschheitsentwicklung den Maßstab einer moralischen Wertung. Dieser die spätere Geschichtsphilosophie beherrschende Gesichtspunkt tritt schon jetzt in voller Deutlichkeit hervor. An dem Gegensatz Einfalt und Üppigkeit werden die Charaktereigenschaften des natürlichen und des Kulturmenschen entwickelt. Jener ist einfältig, er hat weniger Bedürfnisse und leichter die Möglichkeit solche zu befriedigen, so etwa in der Geschlechterneigung. Er ist eher imstande seiner natürlichen guten Anlage zu folgen, da die Versuchung geringer ist: „Der natürliche Mensch ohne Religion ist dem gesitteten mit der bloßen natürlichen Religion weit vorzuziehen, da des letzteren Sittlichkeit hohe Grade haben müßte, wenn sie ein Gegengewicht seinem Verderben setzen sollte. Indessen ist ein gesitteter Mensch ohne alle Religion viel gefährlicher" [137]). In der Kultur verlieren die Begierden ihre natürliche Reinheit, der gesunde Egoismus wird dadurch, daß er das Moment der Überlegung, des Raffinements in sich aufnimmt, moralisch schlecht, ja die Kultur erzeugt erst das bewußt egoistische Handeln: „Der im Stande der Natur ist mehr gemeinnütziger und tätiger Empfindungen fähig, der in der Üppigkeit hat eingebildete Bedürfnisse und ist eigennützig. Man nimmt mehr Anteil an dem Übel, vornehmlich der Ungerechtigkeit, das Andere erleiden, als an ihrer Wohlfahrt" [138]). Und wenn das Mitleid durch die weitere

Ausbreitung in der Kultur, wie Hutcheson und auch Kant gemeint hatten, scheinbar gewinnt, so verliert es doch durch den Mangel an Energie des aus ihm fließenden Wohlwollens, die altruistischen Empfindungen, gesteigert durch Reflexion, werden zur chimärischen Gutherzigkeit, es sind nur „schimmernde Tugenden“, das moralisch Selbstverständliche wird zur Tugend angerechnet.

Diese Vorwürfe lassen sich schließlich alle dahin zusammenfassen, daß mit der Kultur nicht eine moralische Besserung gegeben ist, sie wird nicht an und für sich verworfen, sie soll nur eine andere Grundlage erhalten. Die Arbeit an einem solchen Ideal kann aber doch bei der Kultur beginnen, da diese, wenn auch nicht aus moralischer Quelle, doch einige Güter geschaffen hat, durch die eine Überlegenheit über den natürlichen Menschen erreicht ist: „Die Übel der sich entwickelnden Unmäßigkeit der Menschen ersetzen sich ziemlich. Der Verlust der Freiheit und die alleinige Gewalt eines Beherrschers ist ein großes Unglück, aber es wird doch eben sowohl ein ordentliches System, ja es ist wirklich mehr Ordnung, ob zwar weniger Glückseligkeit, als in einem freien Staate. Die Weichlichkeit in der Sitte der Müßiggänger und die Eitelkeit bringen Wissenschaften hervor. Diese geben dem Ganzen eine neue Zierde, halten von vielem Bösen ab, und wo sie zu einer gewissen Höhe gesteigert werden, so verbessern sie die Übel, die sie selbst angerichtet haben.“ Und anders als Rousseau vermag Kant [139]) ein ästhetisches Ideal zu würdigen. Unter dem Eindruck Winckelmanns erscheinen ihm die Alten als Vorbild: „In allem demjenigen, was zur schönen oder erhabenen Empfindung gehört, tun wir am besten, wenn wir uns durch die Muster der Alten leiten lassen; in der Bildhauerkunst, Baukunst, Poesie und der Beredsamkeit, den alten Sitten und der alten Staatsverfassung. Die Alten waren der Natur näher; wir haben zwischen uns und der Natur viel Tändelhaftes oder Üppiges oder knechtisches Verderben. Unser Zeitalter ist das Jahrhundert der schönen Kleinigkeiten, Bagatellen oder erhabenen Chimären“ [140]).

Für die Fülle der Gedanken und des Materials, die sich so allmählich anhäuften, war nun in den Vorlesungen, welche Kant hielt, nirgends ein rechter Platz. Die physische Geographie schloß

sie nach ihrer Gebietsabgrenzung aus und das Kapitel über empirische Psychologie, welches er im Anschluß an Baumgartens Kompendium in seine Vorlesungen über Metaphysik aufnahm, konnte dem anthropologischen Interesse weder dem Inhalte nach noch in gehörigem Umfange gerecht werden. Die Herderpapiere, welche umfangreiche Bruchstücke aus diesem Teil der Vorlesung enthalten, zeigen, daß Kant sich Paragraph für Paragraph an den Autor anschloß und eine rein theoretische Psychologie ohne Hinweise auf eine durch sie zu erwerbende Weltkenntnis gab. Eine solche hätte ja auch im Vergleich zu der Erörterung metaphysischer Probleme nur schwer ihre Stelle behaupten können. Daß sie unter den anderen, rationalen Wissenschaften an falscher Stelle stehe, hat Kant schon damals empfunden und so faßte er den Gedanken sein Kolleg über Metaphysik mit der Psychologie zu beginnen. In der „Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre 1765—1766“ begründet er diese Änderung mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit in der Metaphysik analytisch vorzugehen, wie er dies in der Schrift über „Die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral“ zu erweisen versucht hatte. Es entsteht dann folgender Plan der Vorlesung. An erster Stelle steht die empirische Psychologie, „welche eigentlich die metaphysische Erfahrungswissenschaft vom M e n s c h e n ist“, sie schließt auch empirische Zoologie in sich, ihr Gegenstand ist also: „alles Leben“. Es folgt die Wissenschaft von der „körperlichen Natur“, sie handelt vom Leblosen. Daran schließen sich dann Ontologie, rationale Psychologie und die Wissenschaft von Gott und Welt. Wie Kant diesen Plan im einzelnen durchführte, wissen wir nicht, der Gedanke scheint ihn aber längere Zeit beschäftigt zu haben, den schon die Herderpapiere stellen folgendes Programm auf: „Die Metaphysik halte in sich 1. Anthropologie, 2. Physik, 3. Ontologie, 4. Ursprung aller Dinge, Gott und die Welt, also Theologie.“ Damit stimmt auch die Behandlung der Ethik überein. Kant will, gestützt auf die Versuche des Shaftesbury, Hutcheson und Hume in der Tugendlehre jederzeit das historisch und philosophisch erwägen, was g e s c h i e h t , ehe er anzeigt, was g e s c h e h e n s o l l. Er fährt dann fort: „Ich werde die Methode deutlich machen, nach welcher man den M e n s c h e n

studieren muß, nicht allein denjenigen, der durch die veränderliche Gestalt, welche ihm sein zufälliger Zustand eindrückt, entstellt, sondern die Natur des Menschen, die immer bleibt und deren eigentümliche Stelle in der Schöpfung, damit man weiß, welche Vollkommenheit ihm im Stande der r o h e n , und welche im Stande der w e i s e n Einfalt angemessen sei, was dagegen die Vorschrift seines Verhaltens sei, wenn er, indem er aus beiderlei Grenzen herausgeht, die höchste Stufe der physischen oder moralischen Vollkommenheit zu berühren trachtet, aber von beiden mehr oder weniger abweicht." [141]) Bekanntlich sind diese Gedankenkeime nicht zu ihrer vollen Entfaltung gelangt, da die im Jahre 1769 gemachten neuen Entdeckungen in der Erkenntnistheorie eine andere Begründung der Metaphysik und Ethik mit sich führten. Immerhin blieben sie für die Moralphilosophie nicht ganz ohne Bedeutung, wie die Anknüpfung an das Prinzip des „guten Willens" in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" zeigt. Zugleich aber war mit der Herausarbeitung des kritischen Standpunktes die Ausscheidung des reichen anthropologischen Materials aus der Metaphysik dringender geworden und so hat Kant sich zu einem besonderen Kolleg über Anthropologie entschlossen, das er im Winter 1772/3 zum erstenmal las.[142]) Ein glücklicher Zufall gibt es, daß wir aus dieser Zeit einen Brief besitzen, in welchem Kant seinen Plan entwickelt. Er schreibt an Herz gegen Ende 1773: „Ich lese in diesem Winter zum zweitenmal ein collegium privatum der Anthropologie, welches ich jetzt zu einer ordentlichen akademischen Disziplin zu machen gedenke. Allein mein Plan ist ganz anders [als der Platners]. Die Absicht, die ich habe, ist durch dieselbe die Quellen aller Wissenschaften, die der Sitten, der Geschicklichkeit, des Umganges, der Methode Menschen zu bilden und zu regieren, mithin alles Praktischen zu eröffnen. Da suche ich alsdenn mehr Phänomena und ihre Gesetze als die erste Gründe der Möglichkeit der modification der menschlichen Natur überhaupt." Deshalb wird die physiologische Psychologie abgelehnt. Dann heißt es weiter: „Ich bin unablässig so bei der Beobachtung selbst im gemeinen Leben, daß meine Zuhörer vom ersten Anfange bis zu Ende niemals eine trockene, sondern ... jederzeit eine unterhaltende Beschäftigung haben. Ich arbeite in Zwischen-

zeiten daran, aus dieser in meinen Augen sehr angenehmen Beobachtungslehre eine Vorübung der Geschicklichkeit, der Klugheit und selbst der Weisheit vor die akademische Jugend zu machen, welche nebst der physischen Geographie von aller andern Unterweisung unterschieden ist und die Kenntnis der Welt heißen kann." [143]) Damit ist der Charakter der Anthropologie als empirischer und pragmatischer Wissenschaft endgültig festgelegt, die Vorlesungsanzeige vom Jahre 1775 braucht denn auch den letzteren Ausdruck.

Die nächste Folge der neuen Vorlesung ist die Entlastung des Kollegs über Metaphysik. „Empirische Psychologie fasse ich jetzo kürzer, nachdem ich Anthropologie lese", [144]) so schreibt Kant unter dem 20. Oktober 1778 an Marcus Herz. Wie er sie behandelte, läßt sich aus der von Pölitz herausgegebenen Metaphysik [145]) ersehen. Baumgartens Anordnung ist beibehalten und es werden nach einer allgemeinen Einteilung der geistigen Vermögen abgehandelt: das sinnliche Erkenntnisvermögen, das der Lust und Unlust, das Begehrungsvermögen und schließlich die Frage des Kommerziums der Seele mit dem Körper. Zu dieser Zeit führt dann auch die kritische Betrachtung zu der Einsicht, daß die empirische Psychologie nicht in eine Vorlesung über Metaphysik gehöre. Dies wird schon in der Pölitz'schen Nachschrift gesagt, authentischer müssen aber die Bemerkungen der „Kritik der reinen Vernunft" sein, wo Kant erklärt, daß die Idee der Metaphysik eine empirische Psychologie ausschließe, daß man ihr aber aus ökonomischen Bewegursachen ein Plätzchen darin verstatten müsse, „weil sie noch nicht so reich ist, daß sie allein ein Studium ausmachen, und doch zu wichtig, als daß man sie ganz ausstoßen sollte. Es ist also bloß ein so lange aufgenommener Fremdling, dem man auf einige Zeit einen Aufenthalt vergönnt, bis er in einer ausführlichen Anthropologie (dem Pendant zu der empirischen Naturlehre), seine eigene Behausung wird beziehen können" [146]).

Mit dieser Äußerung ist wohl am schärfsten die Wandlung ausgedrückt, welche sich im Denken Kants allmählich vollzogen hatte. Auf der Grundlage der empirischen Psychologie, hervorgerufen durch ein neues Interesse am Menschen, war die Anthro-

pologie entstanden, jetzt erscheint sie geeignet, die Wissenschaft, die ihr ursprünglich als Grundriß diente, in sich aufzunehmen. Eine solche ausführliche Anthropologie hat Kant niemals geliefert, vielmehr hat er den pragmatischen Gesichtspunkt mit aller Entschiedenheit durchgeführt.

Einer besonderen Untersuchung muß es vorbehalten bleiben, das Verhältnis zwischen Psychologie und Anthropologie, welche doch immer in einem systematischen Zusammenhang blieben, im einzelnen klar zu legen. Hier sei nur hervorgehoben, daß das anthropologische Interesse alle Untersuchungen über die Seele als Substanz, über ihr Kommerzium mit dem Körper und alle Fragen der physiologischen Psychologie ausschloß. Auch gehörte in dieses Gebiet nicht hinein die eigentliche Analyse der seelischen Vorgänge, die „systematische Zergliederungskunst“ [147]), die Anthropologie übernahm diese Resultate, um sie unter den pragmatischen Gesichtspunkt zu stellen. Anderseits führte dies Interesse auch über den Rahmen einer empirischen Psychologie im Sinne der Schule hinaus. Dies geschah durch das, was Kant anthropologische Charakteristik nennt. Sie behandelte, wie die von Kant selbst herausgegebene „Anthropologie“ zeigt, nach einander: Vom Charakter der Person, Vom Charakter des Geschlechts, Vom Charakter des Volks, Vom Charakter der Rasse, Vom Charakter der Gattung [148]). Daß Kants Interesse diesen Gegenständen schon in den 60 er Jahren zugewendet war, hat wohl die vorangehende Darstellung gezeigt.

Es ist nun möglich, Kants Lehre von Welt und Mensch, wie er sie in der vorkritischen Periode ausgebildet, mit einem Blick zu überschauen:

Nach einem vorbedachten Plane schuf Gott die Substanzen und er schuf sie zur Welt. Sie waren kraftbegabt und wirkten auf einander im Raum. Ihr gemeinsamer Ursprung sicherte zugleich die Möglichkeit ihres Kommerziums. Dies ihr Zusammenwirken war auf Harmonie angelegt. Sie besteht in einem großen Zusammenhang, der in lückenloser Reihe von den niedrigsten bis zu den höchsten Wesen führt und die Schönheit der Schöpfung ausmacht. Jedes gehorcht den allgemeinen Gesetzen

des Universums, jedes dem ihm eigenen Bildungsgesetz, wie es ihm durch seine Stellung in der Reihe gegeben ist. Dies Reich der Natur zeigt nun den Gegensatz der anorganischen und der organischen Erscheinungen. In der „Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ versucht Kant die Entstehung des Planetensystems aus dem Chaos durch die beiden der Materie eingepflanzten Kräfte der Anziehung und Zurückstoßung streng mechanisch abzuleiten. Seinen Mittelpunkt bildet die Sonne und die von ihr ausgehende Anziehungskraft bedingt ihrem Abstande von jener entsprechend die Beschaffenheit der Himmelskörper; eine Stufenleiter von den höher ausgebildeten bis zu den noch unausgebildeten Planeten eröffnet sich unserm Blick. Die Erde hat eine mittlere Stelle in dieser Reihe. Von unserem Sonnensystem weitet sich nun der Blick in die Unendlichkeit des Universums, das denselben Gesetzen wie dieses gehorcht. Zur räumlichen Unendlichkeit tritt die zeitliche. Eine durch ungeheure Summen von Jahren sich erstreckende Entwicklung liegt vor dem jetzigen Zustande und ebenso reichen unsere Ideen in eine unermeßliche Zukunft. Überall erblicken wir Werden und Vergehen. Die Erde hat, ehe sie ihren jetzigen Zustand erreichte, Revolutionen durchgemacht, Altersunterschiede sind auf ihr zu beobachten und sie geht einem in uendlicher Entfernung liegenden Untergange entgegen. Wie alles Gewordene entwickelt sie sich, um zu vergehen und Stoff zu neuen Bildungen zu geben. Dies ist das Gesetz der gesamten Natur, deren wunderbarer Reichtum in ihm sich offenbart. In diese Welt des Mechanismus sind die organischen Wesen hineingestellt durch einen besonderen Schöpfungsakt, gebildet nach einem Plan, der auf die Vollkommenheit der in ihnen angelegten Fähigkeiten abzielt. Ursprünglich mit über das nächste Bedürfnis hinausreichenden Eigenschaften ausgestattet, entwickeln sie sich unter dem Einfluß von physikalischen Bedingungen zu bestimmten Arten, welche dann konstant bleiben. Wie in der anorganischen Natur, so stellt sich auch in der organischen gleichförmige Ordnung ein, und wie in jener so herrscht auch in dieser ein rein natürlicher Zusammenhang, aus angeborenen Kräften erzeugen die organischen Wesen ihres Gleichen und vererben ihre Eigenschaften, insoweit diese Einfluß auf ihre Zeugungskraft ausüben, dauernd fort. Diesen Gesetzen

gehorcht auch der Mensch als tierisches Wesen. Auch er ist bedingt durch die allgemeine Stellung der Erde innerhalb des Planetensystems und die besonderen Bedingungen seines Wohnplatzes wie sie durch Klima, geographische Verhältnisse, Nahrung usw. gegeben sind. So entstehen die verschiedenen Rassen und die Eigentümlichkeiten der Gemütsart bei den verschiedenen Völkern. Und auch für ihn gilt das Gesetz der Vergänglichkeit alles Gewordenen. Er, dessen Gedanken die unendlichen Himmelsräume durchfliegen, ist gefesselt an eine träge Materie und rücksichtslos geht die Natur in ihrem großen Gange über ihn hinweg wie über das niedrigste Wesen.

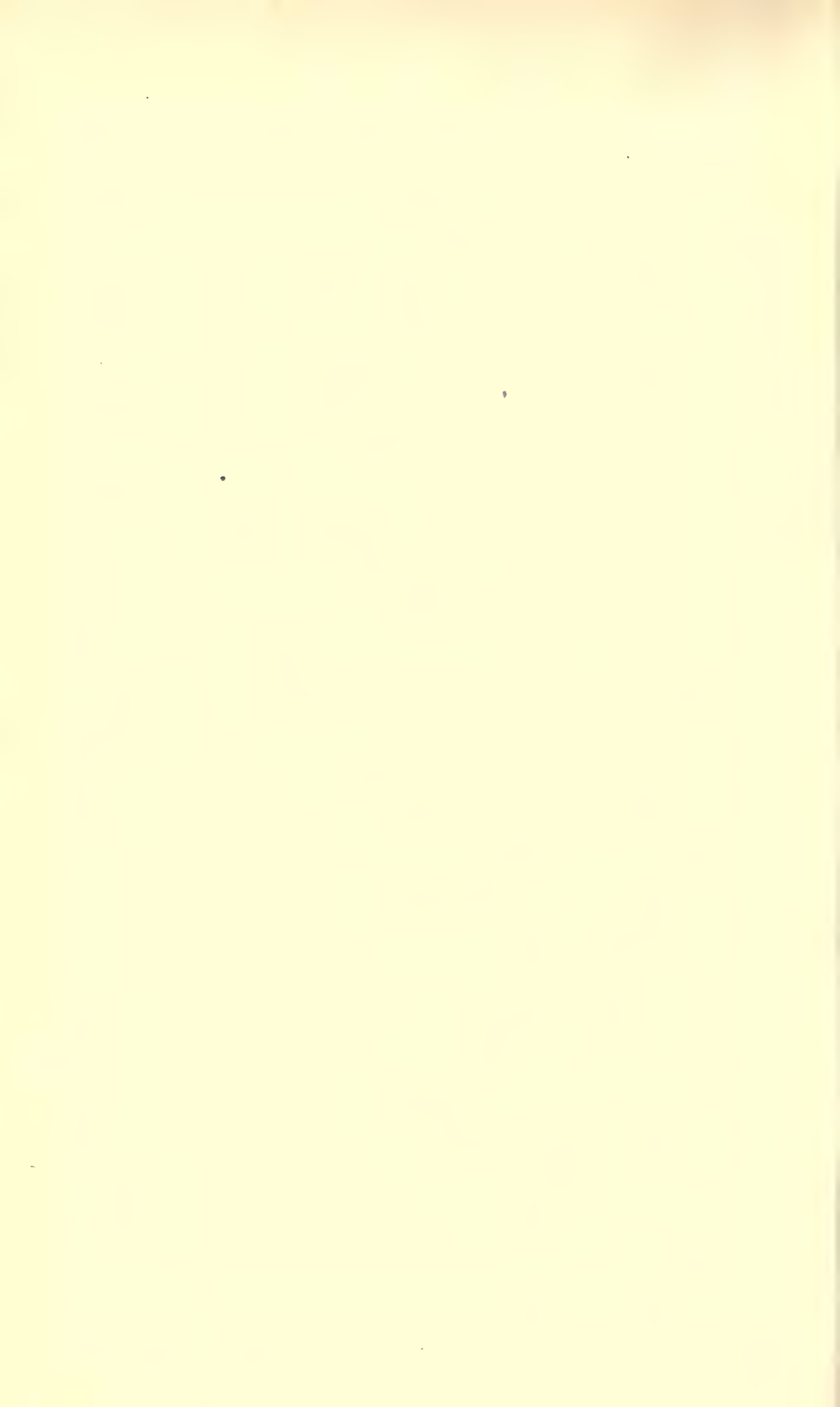
Doch bei dieser Einsicht kann der Mensch nicht stehen bleiben. Er betrachtet die ihm gegebenen Kräfte in Hinblick auf eine Natur, die nichts umsonst gegeben hat. Und er findet Fähigkeiten, welche über dies Leben hinausreichen, für welche es nicht ausreichenden Schauplatz der Betätigung bietet. Er ist ein vernünftiges, er ist ein freies Wesen. Deshalb darf er nicht als nur abhängig von der Natur betrachtet werden, durch Ausbildung seiner Vernunftanlage und Übermittelung des Erworbenen auf die Nachkommenschaft in der Erziehung schafft er sich selbst seine Kultur. Zugleich treten in den gesellschaftlichen Verhältnissen Faktoren auf, welche seine reine Naturbedingtheit beseitigen. Eine größere Vielgestaltigkeit, ja Unordnung bietet sich zuerst dem Beobachter. Doch das Streben der Natur zur Einheit und Ordnung läßt sich auch hier entdecken. Die einander entgegengesetzten Triebe der Menschen führen ungewollt zu einer Harmonie und sind die eigentlichen Triebfedern der Entwicklung. Ebenso lassen sich Gleichförmigkeiten bei den scheinbar willkürlichen Handlungen der Menschen aufweisen. Aber wenn das Ganze Harmonie an sich zu zeigen scheint, so bleiben doch die unausgeglichenen Gegensätze der menschlichen Natur im Leben des Einzelnen bestehen. So läßt sich nicht ein sinnvoller Zusammenhang denken zwischen den anscheinenden Zufällen, von denen das Geborenwerden und Sterben der Menschen abhängig ist und der Bedeutung der größten Geister unter ihnen. Diese Gegensätze werden nun durch die Kultur noch verschärft. Sie hebt den Menschen aus dem einheitlichen Leben im Instinkt heraus und ent-

wickelt durch Ausbildung der Vernunft den Gegensatz zwischen ihr und der Sinnlichkeit, zwischen unendlichem Streben und endlicher Bedingtheit. Vor allem aber befriedigt die Kulturentwicklung nicht die Forderungen der Ethik. Sie hatte Rousseau gestellt und damit hatte er das von der Betrachtung der Natur hergenommene System der Theodizee zerstört. Er erklärte die Natur für schuldlos an den sittlichen Mängeln der Menschheit, verzichtete aber zugleich auf ein Verständnis der Kulturentwicklung. Für Kant, der der Kultur nicht jeden Wert absprechen wollte und an einen Fortschritt der Menschheit glaubte, entstand hier das geschichtsphilosophische Problem. Er hielt an der Lösung durch den Theodizeegedanken fest und mußte so versuchen der Kulturentwicklung einen Sinn innerhalb des allgemeinen Planes der Natur abzugewinnen. Dies war für ihn möglich, da er in seinen Begriff von ihr schon bei Erklärung der anorganischen Vorgänge teleologische Prinzipien aufgenommen hatte. Die so entstehenden Probleme hat Kant in der vorkritischen Periode noch nicht mit voller Deutlichkeit gesehen. Er hielt an der Idee einer allgemeinen Harmonie fest und berief sich gerade dann auf sie, wenn es ihm nicht gelingen wollte der Schwierigkeiten Herr zu werden. Auch war er überzeugt, daß eine völlige Lösung des Rätsels menschlicher Existenz im Diesseits nicht möglich sei. Das Unerklärbare in ihr verlor seine Schrecken durch den Gedanken an ein göttliches Wesen, das seine Absichten mit dem Menschen doch insoweit kundgetan, als es ihn mit Eigenschaften ausgestattet hatte, die über das Grab auf ein Jenseits hinauswiesen.



III.

Der Ideenbegriff.



Auf das an Schriften verschiedenartigsten Interesses und Inhalts so reiche 6. Jahrzehnt folgte die große Pause in Kants Schriftstellerei, als deren Frucht dann die „Kritik der reinen Vernunft" erschien. Die entwicklungsgeschichtlichen Theorien traten in dieser Zeit in den Hintergrund und wurden höchstens gelegentlich bei einem Spezialproblem behandelt. Aber das Hauptwerk konnte auf das früher entworfene Weltbild nicht ohne Einfluß bleiben, und besonders an zwei Punkten traten seine Ergebnisse nach dem es beherrschenden doppelten Interesse mit den Lehren der früheren Zeit in Berührung. Kant lieferte einmal eine erkenntnistheoretische Grundlegung für die mathematischen Naturwissenschaften und anderseits zerstörte er die Leibniz-Wolffische Metaphysik. Demnach gab die „Kritik der reinen Vernunft" nicht eine angewandte, sondern nur eine reine Naturwissenschaft und eine Anzahl von Fragen, welche die „Naturgeschichte und Theorie des Himmels" behandelt hatte, gehörten gar nicht zu ihrem Gebiet. In dieser Schrift hatte Kant versucht, Newtons mathematische Naturwissenschaft nach Seiten von Physik und Metaphysik zu ergänzen, jetzt gab er eine erkenntnistheoretische Ableitung ihres wissenschaftlichen Verfahrens. Beide Untersuchungen hatten anscheinend gar keine Berührungspunkte; aber indem das Entspringen der Grundbegriffe reiner Naturwissenschaft aus den Bedingungen des Erkennens nachgewiesen wurde, wurden doch zugleich auch einige Anleihen überflüssig, welche Kant bei der Metaphysik gemacht hatte. Früher glaubte er die Einheit der die Natur beherrschenden Gesetzmäßigkeit nur auf Grund der Annahme eines gemeinsamen Ursprunges aus Gott erweisen zu können, jetzt zeigte er, daß sie im Prinzip der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption gegründet sei. Besonders die Tatsache des Kommerziums der Substanzen hatte ihn zu jener Idee geführt.

Jetzt bewies die „Kritik der reinen Vernunft“ die dritte Analogie der Erfahrung, den Grundsatz der Gemeinschaft, als notwendig für die Möglichkeit der Erfahrung. Sie zeigte, daß die Synthesis der Apprehension immer nur ein Nacheinander der Wahrnehmungen liefern könne, nicht aber ein Zugleichsein. Diese Beziehung kann also nur durch einen Verstandesbegriff gedacht werden, der das Zugleichsein als objektiv, d. h. in den Dingen begründet darstellt. Zu der communio, welche die transzendentale Apperzeption sichert, tritt das commercium im Sinne einer dynamischen Gemeinschaft.

Die Zerstörung der Metaphysik beseitigte dann die für die frühere Naturphilosophie wichtigen Begriffe der Schöpfung und der Monaden und sie leugnete die Möglichkeit eines spekulativen Beweises für das Dasein Gottes. Der Begriff der Schöpfung durfte als „Begebenheit unter den Erscheinungen nicht zugelassen werden, indem ihre Möglichkeit allein schon die Einheit der Erfahrung aufheben würde“ [1]). Ebenso zeigten die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft“, daß der Begriff des Einfachen im Sinne der Monadologie zur Erklärung auf das Zusammengesetzte der Erscheinungen nicht angewandt werden dürfe und sie entwickelten einen rein dynamischen Begriff der Materie, wonach das Wesen dieser durch die beiden Grundkräfte der Zurückstoßungs- und der Anziehungskraft bestimmt wurde.

Alle diese Abweichungen von den früheren Lehren bedingten keineswegs ein Aufgeben der in der „Naturgeschichte“ entwickelten Theorie. Sie erhielt zum Teil neue Grundlagen, blieb jedoch ihrem Inhalte nach durchaus bestehen. Zu einem anderen Ergebnis aber muß die Überlegung führen, daß der Gottesbegriff in der früheren Naturphilosophie nicht nur dazu diente, den Zusammenhang der Wirklichkeit, sondern auch die Harmonie der aus der Einheit des Ursprungs aller Dinge abgeleiteten Folgen begreiflich zu machen. Für diesen Gedanken bot der in der transzendentalen Analytik entwickelte Naturbegriff, welcher sie als den „Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Dasein nach nach notwendigen Regeln, d. i. nach Gesetzen“ [2]) darstellte, keinen Ersatz. Das Bedürfnis zu einer solchen Fragestellung war aber bei Kant vorhanden, es hat sich in den früheren Kapiteln gezeigt, wie sehr seine Weltanschauung von

dem Theodizeegedanken beeinflußt war. Damals wurde dem Beweis von der Harmonie alles Geschehens die Idee der Einheit zugrunde gelegt und dieser Begriff ist es, der zu Problemen führt, die in der Fortsetzung der die Naturphilosophie beherrschenden Gedanken liegen.

Der leitende Begriff ist der der I d e e.

Kant führt ihn in historischer und sachlicher Orientierung ein. Das erstere geschieht durch den bekannten Hinweis auf Plato, das zweite durch die Einordnung in das Begriffsschema, wie es in der Reihenfolge entwickelt wird: Perzeption — Empfindung — Erkenntnis — Anschauung — Begriff (empirischer oder reiner) — Notio — Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt: I d e e oder Vernunftbegriff [3]). Die Eigenart des Vernunftbegriffes ergibt sich aus dem Wesen der Vernunft. Ihre Funktion muß gedacht werden als eine Fortsetzung der von Sinnlichkeit und Verstand vollzogenen Einheit des Erkennens. Eine solche ist aber nicht nach Seiten der Form zu denken, da die transzendentale Apperzeption sich als höchste formale Bedingung des Erkennens schon erwiesen hat. Es kann sich nur um eine Synthese der durch die Verstandesbegriffe gewonnenen Inhalte durch einen höheren Inhalt handeln. Er muß in bezug auf jede der aufgegebenen Fragen ein letzter sein, da ja sonst der gewünschte Ruhepunkt des Denkens nicht gegeben werden kann. Es handelt sich also um die Auffindung von „Prinzipien", sie sind „synthetische Erkenntnisse aus Begriffen". Demnach ist Vernunft „das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien" [4]). Das dieser Aufgabe entsprechende Verfahren heißt Schließen, es läßt sich am Syllogismus darstellen. Die Funktion der Verstandesbegriffe vollendet gedacht, ergibt den Gedanken der Totalität der Bedingungen. Damit ist die Aufgabe, welche die Vernunft stellt, präzisiert, es soll „die Einheit des Verstandes bis zum Unbedingten fortgesetzt werden" [5]). Über die besondere Art dieser Fortsetzung entscheidet der in jedem Fall zugrunde liegende Verstandesbegriff, gemeinsam ist das Ziel: das Unbedingte. Ideen sind „bis zum Unbedingten erweiterte Kategorien" [6]). Die transzendentale Dialektik weist nun nach, daß von den Ideen nicht ein transzendenter, sondern nur ein immanenter Gebrauch stattfinden könne. „So enthält die reine

Vernunft, die uns anfangs nichts Geringeres als Erweiterung der Kenntnisse über alle Grenzen der Erfahrung zu versprechen schien, wenn wir sie recht verstehen, nichts als regulative Prinzipien, die zwar größere Einheit gebieten, als der empirische Verstandesgebrauch erreichen kann, aber eben dadurch, daß sie das Ziel der Annäherung desselben so weit hinausrücken, die Zusammenstimmung desselben mit sich selbst durch systematische Einheit zum höchsten Grade bringen" [7]). Ein solcher Gebrauch der Vernunft könnte zunächst nur als ein rein ökonomischer Grundsatz betrachtet werden und würde sich auf die Ersparung der Prinzipien richten. Aber er würde nicht hinreichen bis zu der Behauptung, daß „die Beschaffenheit der Gegenstände oder die Natur des Verstandes, der sie als solche erkennt, an sich zur systematischen Einheit bestimmt sei" [8]). Auch könnte die Verschiedenheit der Erscheinungen eine so große sein, daß die Anwendung eines solchen nur logischen Prinzipes unmöglich würde. Es setzt vielmehr ein transzendentales voraus, und nach diesem „wird in dem Mannigfaltigen einer möglichen Erfahrung notwendig Gleichartigkeit vorausgesetzt (ob wir gleich ihren Grad a priori nicht bestimmen können), weil ohne dieselbe keine empirischen Begriffe, mithin keine Erfahrung möglich wäre" [9]). Die Ersparung der Prinzipien wird zu einem inneren Gesetz der Natur. Unter diesem Gesichtspunkt behandelt Kant die Begriffe der Grundkraft, Gattung und Art. Neben dieses Prinzip der Homogenität treten dann die beiden anderen der Spezifikation und Kontinuität, und für den Erfahrungsgebrauch ergibt sich die Ordnung: „Mannigfaltigkeit, Verwandtschaft und Einheit". Es ist klar, daß Kant hier die methodischen Richtlinien empirischer Forschung und der Wissenschaften, welche sich auf diese stützen, z. B. auch der Geschichte, angegeben hat und daß der Vorwurf, er habe es daran mangeln lassen, in der Unbedingtheit, in welcher er in der Regel erhoben wird, nicht gilt. Ferner ist deutlich, daß hier als heuristische Prinzipien die Gedanken wiederkehren, welche früher die metaphysische Struktur seiner Naturphilosophie gebildet hatten. So wird auch an dieser Stelle die Wissenschaft von der Metaphysik befreit. Leugnen läßt sich allerdings nicht, daß die von Kant in der „Kritik der reinen Vernunft" nur im Umriß dargestellte Lehre eine Weiterbildung nicht erfahren

hat, obgleich sie doch entwicklungsfähig gewesen wäre. Der Grund zu dieser Erscheinung lag wohl darin, daß ihm eine Deduktion der drei Prinzipien nicht gelingen wollte. So sagt er in bezug auf sie abschließend: „Was bei diesen Prinzipien merkwürdig ist und uns auch allein beschäftigt, ist dieses: daß sie transzendental zu sein scheinen, und, ob sie gleich bloße Ideen zur Befolgung des empirischen Gebrauchs der Vernunft enthalten . . . ., sie gleichwohl als synthetische Sätze a priori objektive aber unbestimmte Gültigkeit haben und zur Regel möglicher Erfahrung dienen, auch wirklich in Bearbeitung derselben als heuristische Grundsätze mit gutem Glücke gebraucht werden, ohne daß man doch eine transzendentale Deduktion derselben zustande bringen kann, welche in Ansehung der Ideen jederzeit unmöglich ist“ [10]).

Bemerkenswert ist die kritische Vorsicht, mit welcher Kant hier den Ideenbegriff verwertet wissen will. Wie so oft ist er aber auch an diesem Punkte nicht konsequent gewesen. Als er bei Einführung der Lehre von den Ideen sich auf Plato beruft, da stimmt er diesem bei, wenn er auch in Ansehung der Natur selbst deutliche Beweise ihres Ursprungs aus Ideen sieht. Und weiter heißt es: „Ein Gewächs, ein Tier, die regelmäßige Anordnung des Weltbaues (vermutlich also auch die ganze Naturordnung) zeigen deutlich, daß sie nur nach Ideen möglich sind; daß zwar kein einzelnes Geschöpf unter den einzelnen Bedingungen seines Daseins mit der Idee des Vollkommensten seiner Art kongruiere (so wenig wie der Mensch mit der Idee der Menschheit, die er sogar selbst als das Urbild seiner Handlungen in seiner Seele trägt) daß gleichwohl jene Ideen im höchsten Verstande einzeln, unveränderlich, durchgängig bestimmt und die ursprünglichen Ursachen der Dinge sind, und nur das Ganze ihrer Verbindung im Weltall einzig und allein jener Idee völlig adäquat sei“ [11]). Je fremdartiger diese Gedanken im Zusammenhange ihrer Umgebung stehen, desto mehr weisen sie auf früher Gedachtes hin. Unverändert tritt uns hier die Ansicht von der intelligiblen Ordnung der Erscheinungswelt wieder entgegen.

Daß diese Ideen, obgleich sie doch zu einer Erörterung drängten, in dem Hauptwerk vernachlässigt wurden, lag in der Befangenheit, welche das kantische Denken ergriffen hatte. Die gewagteste Interpretationskunst wird wohl nicht den Beweis dafür antreten

wollen, daß die Anordnung der Probleme in der transzendentalen Dialektik aus einer unbeeinflußten, nur durch den notwendigen Gedankenfortschritt gebotenenen Fragestellung reinlich abzuleiten sei. Die überlieferte Gliederung der Metaphysik in rationale Psychologie, Kosmologie und Theologie gab die Grundeinteilung und in den beiden zuerst Genannten zwängte das Schema der Kategorien die Gedanken in eine ihnen fremde Ordnung und brachte Fragestellungen zustande, die das Fachwerk der Architektonik füllten, dann aber bald vernachlässigt werden durften. So kam es, daß die Kosmologie den Zweckbegriff vernachlässigte und so ihren Namen eigentlich usurpierte. Dies geschah, obgleich der Gedankenfortschritt ihn geradezu forderte. Bei einem Versuch für die durch die Kategorien gefundene Gesetzmäßigkeit des Geschehens eine höhere Einheit zu finden, mußte er sich doch ohne weiteres darbieten. War denn wirklich der Rückgang bis zum Unbedingten sofort geboten? Waren hier nicht die Zwischenstufen vernachlässigt? Allerdings läßt sich auch einsehen, weshalb der Zweckbegriff nach den Ergebnissen der Analytik sich nicht mehr für die Erfahrungserkenntnis, in der er doch zweifelsohne eine bedeutsame Rolle spielt, verwerten ließ. Eine Beziehung zur Form der Zeit im Sinne des Schematismus der reinen Verstandesbegriffe läßt sich nicht aufweisen, da im Begriff des Zweckes wohl eine Ordnung, aber nicht eine im zeitlichen Nacheinander zur Darstellung zu bringende gedacht wird.

Alle die Versuche, den Ideenbegriff für die systematische Erkenntnis der Natur verwertbar zu machen, müssen in ihrer Bedeutung zurücktreten gegenüber der Rolle, welche er auf dem Gebiete der Ethik spielt. In sehr charakteristischer Weise beruft sich Kant da, wo er die Ansicht vertritt, daß die Ideen nicht Hirngespinste sind, sondern Realität haben, auf „das Praktische“ [12]).

Damit tritt ein anderes Interesse als ein rein spekulatives an den Ideen hervor. Es ist das praktische. Kant führt es ein, als er nach der Darstellung der Antinomien die Thesis dem Dogmatismus, die Antithesis dem Empirismus zurechnet und nun fragt, welches Interesse der Mensch an beiden Standpunkten nimmt. Es heißt dort: „Es zeigt sich ein p r a k t i s c h e s I n t e r e s s e auf der Seite des Dogmatismus in Bestimmung der kosmologischen

Vernunftideen, woran jeder Wohlgesinnte, wenn er sich auf seinen wahren Vorteil versteht, herzlich Teil nimmt. Daß die Welt einen Anfang habe, daß mein denkendes Selbst einfacher und daher unverweslicher Natur, daß dieses zugleich in seinen willkürlichen Handlungen frei und über den Naturzwang erhaben sei, und daß endlich die ganze Ordnung der Dinge, welche die Welt ausmachen, von einem Urwesen abstamme, von welchem alles seine Einheit und zweckmäßige Verknüpfung entlehnt: das sind so viele Grundsteine der Moral und Religion." [13]) Damit ist Kant in die Erörterung der Fragen eingetreten, welche bisher unberücksichtigt blieben, es beginnt der Versuch eine Versöhnung herzustellen zwischen den Ergebnissen des theoretischen und den Forderungen des praktischen Denkens. Die dritte Antinomie öffnet die Pforte zu einer neuen Betrachtung der Wirklichkeit. Und wenn das Postulat der Freiheit sich auf die Tatsache der im Bewußtsein gegebenen Imperative stützt, so ist damit der Gedanke einer möglichen Beeinflussung der Wirklichkeit durch eine andere Ordnung aufgetreten. Auch die praktischen Ideen sind regulativ, aber doch nicht im Sinne eines bloßen Gedankenfortschrittes, der über die Erfahrung hinausgeht, sondern in dem Sinne, daß sie trotz ihres Ursprunges unabhängig von der Erfahrung die Handlungen des Menschen regeln, welche selbst immer Erscheinungen sein müssen. Nicht eine begriffliche, d. i. zeitlose Annäherung, sondern eine wahrhaft wirkliche, zeitliche Annäherung findet durch sie in Richtung auf die Idee statt. „Die Idee der Tugend liegt jeder Annäherung zur moralischen Vollkommenheit notwendig zum Grunde." [14]) Diese kann aber nie durch das bloße Denken, sie muß durch Handeln erstrebt werden.

Die dritte Antinomie entwickelt nun bekanntlich den Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit, ihr muß das schärfste Interesse zugewandt werden, denn von ihrer Lösung hängt alles Weitere ab.

Die Einordnung der Freiheitslehre in den Zusammenhang der Antinomien, der Weltbegriffe, bedingt in der Thesis den Nachweis der Freiheit als einer „absoluten Spontaneität der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen" [15]). Als eine solche Reihe wird die der Weltbegebenheiten überhaupt vorgestellt, und es wird also

die Idee der Freiheit zuerst gedacht, um den Ursprung der Welt begreiflich zu machen. Im Gedanken an diese Möglichkeit erscheint es Kant dann „auch erlaubt, mitten im Laufe der Welt verschiedene Reihen der Kausalität nach von selbst anfangen zu lassen und den Substanzen derselben ein Vermögen beizulegen, aus Freiheit zu handeln“ [16]). Für die Annahme eines ersten Anfanges der Welt wird der Satz geltend gemacht, daß ohne hinreichend a priori bestimmte Ursache nichts geschehe. Seine Anwendung führt aber in der Erscheinungswelt niemals zur Vollständigkeit der Reihe, ohne Annahme eines ersten Anfanges würde er also mit sich selbst in Widerspruch geraten. Anders liegen die Dinge, wenn eine Reihe mitten im Lauf der Natur anfangend gedacht werden soll. Hat man sich einmal mit der Idee eines ersten Anfanges abgefunden, so wird die Erklärung aus Naturursachen weiter gar nicht mehr beeinträchtigt, hier aber findet eine Kollision mit der Notwendigkeit des Geschehens statt, und so liegen die eigentlichen Schwierigkeiten bei der menschlichen Willensfreiheit, denn auf diese kommt es doch eigentlich allein an; von anderen Substanzen, die ein Vermögen haben aus Freiheit zu handeln, ist ja auch nicht mehr die Rede.

Die Erörterung beginnt mit dem Satze: „Es ist überaus merkwürdig, daß auf diese transzendentale Idee der Freiheit sich der praktische Begriff derselben gründe, und jene in dieser das eigentliche Moment der Schwierigkeiten ausmache, welche die Frage über ihre Möglichkeit von jeher umgeben haben.“ Freiheit im praktischen Verstande ist nun „die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit.“ [17]) Die Sinnlichkeit ist also nicht in jedem Falle ausreichende Ursache zur Handlung. Da sie aber als Naturanlage, als positive Bedingung, welche zum Handeln treibt, angesehen werden muß, so muß gegen diese Energie eine andere ebenfalls positive eingesetzt werden. Diese kann aber unmöglich aus den Naturbedingungen stammen, also muß der Grund zur praktischen Freiheit in einer transzendentalen gesucht werden. Die praktische Freiheit wird demnach durch die Tatsache gegeben, daß die Sinnlichkeit nicht das gesamte Handeln des Menschen beherrscht, und die transzendentale soll die Erklärung dieser Erscheinung liefern. Deshalb kann Kant sagen:

„Die Aufhebung der transzendentalen Freiheit würde zugleich alle praktische Freiheit vertilgen. Denn diese setzt voraus, daß, obgleich etwas nicht geschehen ist, es doch habe geschehen s o l l e n , und seine U r s a c h e i n d e r E r s c h e i n u n g a l s o n i c h t s o b e s t i m m e n d w a r , daß nicht in unserer Willkür eine Kausalität liege, unabhängig von jenen Natursachen und s e l b s t w i d e r i h r e G e w a l t u n d E i n f l u ß e t w a s h e r v o r z u b r i n g e n , was in der Zeitordnung nach empirischen Gesetzen bestimmt ist, mithin eine Reihe von Begebenheiten g a n z v o n s e l b s t anzufangen.“ [18]) So kommen wir zur Definition der transzendentalen Freiheit: „Unter Freiheit im kosmologischen Verstande verstehe ich das Vermögen, einen Zustand v o n s e l b s t anzufangen, deren Kausalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte.“ [19])

Mit der Unterscheidung der Kausalität der Natur und der der Freiheit ist nun eine Beeinflussung der Vorgänge in der Erscheinungswelt behauptet, wenn auch nicht eine direkte, sondern eine indirekte. „Vernunft ist ein Vermögen, d u r c h welches die sinnliche Bedingung einer empirischen Reihe von Wirkungen zuerst anfängt.“ [20]) Sie erscheint also nicht selbst, sondern d u r c h sie erscheint etwas. Man könnte verleitet werden, die durch Freiheit beginnenden Reihen im empirischen Geschehen gewissermaßen nur als eine Bereicherung desselben aufzufassen, aber man würde dann das zu postulierende Zusammentreffen beider Kausalitäten in einer bestimmten Handlung nicht verstehen können. Aus demselben Grunde ist auch die übliche, aber doch recht oberflächliche Meinung abzulehnen, nach welcher Kant durch die Idee der intelligiblen Freiheit nur eine andere Betrachtungsweise als möglich habe erweisen wollen. Bei dieser Annahme schwinden allerdings die Schwierigkeiten, ähnlich wie bei der Theorie des psychophysischen Parallelismus, welche so lange höchst plausibel erscheint, als die Frage nach der Möglichkeit einer Übereinstimmung beider Reihen im wirklichen Geschehen nicht gestellt wird. Hätte Kant nur dies gewollt, so wäre er mit der Lehre von der praktischen Freiheit gut ausgekommen. Wenn er auf die intelligible Freiheit zurückging, so zeigte er damit, daß es sich für ihn nicht bloß um ein er-

kenntnistheoretisches oder gar nur methodologisches, sondern um ein metaphysisches Problem handelte [21]).

So entstehen Schwierigkeiten bei dem Versuch den Ablauf der Ereignisse in der Erscheinungswelt in Einklang mit der Lehre von den Wirkungen aus Freiheit in ihm zu bringen. Die Frage lautet: „ob es ein richtig disjunktiver Satz sei, daß eine jede Wirkung in der Welt entweder aus Natur oder aus Freiheit entspringen müsse, oder ob nicht vielmehr beides in verschiedener Beziehung bei einer und derselben Begebenheit zugleich stattfinden könne" [22]). Das letztere behauptet Kant, und so ist der Nachweis zu führen, daß Kausalität durch Freiheit in Vereinigung mit dem allgemeinen Gesetze der Naturnotwendigkeit möglich ist. Diese Beziehung wird nun zuerst dargestellt als bestehend zwischen der Freiheit als einem Vermögen und einer einzelnen Handlung. So ist die Unterscheidung des intelligiblen und des empirischen Charakters eines Dinges der Erscheinungswelt zu verstehen. Das Verhältnis beider ist zwar unmöglich näher anzugeben, wir können nur sagen: „ein anderer intelligibeler Charakter würde einen anderen empirischen gegeben haben" [23]), aber daran ist festzuhalten, daß die Erscheinungen so in einer bestimmten Richtung festgelegt sind, d. h. wir haben eine Einwirkung auf die Erscheinungswelt anzunehmen, ja der intelligible Charakter wird die transzendentale Ursache des empirischen genannt [24]).

Unüberwindliche Schwierigkeiten türmen sich auf, wenn dies Verhältnis näher bestimmt werden soll. Es ist verständlich, daß Kant es vermeiden will, die Wirkung der Vernunft in einer einzelnen Handlung unmittelbar zu sehen, so daß jene wie durch einen besonderen Akt auf sie gerichtet ist. Auch der Gedanke der Unzeitlichkeit des intelligiblen Charakters schließt dies aus. Auch würde Kant in Gefahr geraten die Kausalität der Natur zu durchbrechen und das Wunder in Permanenz zu erklären. Er versucht nun dem zu entgehen dadurch, daß er ein einmaliges Wunder, die Gewinnung eines Vermögens durch eine intelligible Tat setzt. Allerdings entgeht er auch so nicht den Schwierigkeiten, denn die Wirkungen einer solchen Tat in der Erscheinungswelt müssen doch in dieser einmal anfangen. Wie verträgt sich dies mit dem ersten Anfang der Welt? Ist nun das Vermögen einmal gegeben, so wird

es einzuordnen sein in den Zusammenhang des Naturlaufs, d. h. die Wirkung der Freiheit ist nicht mehr direkt, sondern nur indirekt in den einzelnen Handlungen zu finden. Diese sind durchaus aus empirischen Gründen bestimmt, aber in dem Regressus würde Totalität der Reihe nicht erzielt werden, und insofern wären sie doch wiederum nicht hinreichend bestimmt, genau so, wie wir für die abgeleiteten Ursachen nach einer ersten Ursache fragen und sie schließlich postulieren. Indem Kant der einen Schwierigkeit entgeht, fällt er sofort in eine andere. Eine solche Freiheit ist nutzlos. Dies tritt klar hervor, wenn wir uns auf den Tatbestand besinnen, der zur Formulierung der Idee von der intelligiblen Freiheit geführt hatte: das Sollen. „Daß diese Vernunft nun Kausalität habe, wenigstens wir uns eine dergleichen an ihr vorstellen, ist aus den Imperativen klar, welche wir in allem Praktischen den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben. Das Sollen drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt".[25]) Diese Imperative wären aber sinnlos, wenn nicht im einzelnen Fall ein ihren Forderungen entsprechendes Können möglich wäre. Das von Kant gewählte Beispiel von der Lüge entspricht auch durchaus dieser Interpretation. Der Tadel, der den Lügner trifft, „gründet sich auf ein Gesetz der Vernunft, wobei man diese als eine Ursache ansieht, welche das Verhalten des Menschen unangesehen aller genannten empirischen Bedingungen anders habe bestimmen können und sollen" [26]). Damit ist das Verhältnis der Vernunft zur Wirklichkeit nicht mehr bloß ein mittelbares, sondern ein unmittelbares: „jede Handlung unangesehen des Zeitverhältnisses, darin sie mit anderen Erscheinungen steht, ist die unmittelbare Wirkung des intelligiblen Charakters der reinen Vernunft" [27]). So muß die Gefahr beseitigt werden, daß die Vernunft in eine zeitliche Beziehung zur Handlung gesetzt und damit ihres transzendentalen Charakters beraubt wird. Hier hilft die Unterscheidung der mathematischen und der dynamischen Antinomien: „Die Vernunft ist allen Handlungen des Menschen in allen Zeitumständen gegenwärtig und einerlei, selbst aber ist sie nicht in der Zeit und gerät etwa in einen neuen Zustand, darin sie vorher nicht war; sie ist bestimmend, aber nicht bestimmbar in An-

sehung desselben." [28]) Dieser Ausweg führt aber in eine neue Schwierigkeit. Indem an der ausreichenden Verursachung einer Handlung durch empirische Gründe festgehalten wird, muß gefragt werden, wie die beiden Arten der Bestimmung des Handelns in einer Handlung wiedergefunden werden können. Eine solche kann nicht wirklicher sein als sie ist. An eine Konkurrenz beider Reihen zu denken wird von Kant ausgeschlossen: „man sieht (im Falle der Lüge) die Kausalität der Vernunft nicht etwa bloß wie Konkurrenz, sondern an sich selbst als vollständig an, . . . die Handlung wird seinem intelligiblen Charakter beigemessen, er hat jetzt in dem Augenblicke, da er lügt, gänzliche Schuld" [29]). Diese Schwierigkeiten sind unlösbar. Die Unterscheidung, durch welche Kant die dritte Antinomie zu lösen versuchte, hat ihn in eine neue verflochten. Entweder wird das Reich der intelligiblen Freiheit isoliert gedacht, und dann hat es keine Beziehung zu der Handlung als Erscheinung, oder es hat eine solche, und dann ist die Wirkung der Freiheit in der Erscheinungswelt nicht unterzubringen. Unfruchtbar erweist sich aber schließlich auch der Hinweis auf einen intelligiblen Charakter. Deutlicher, als Kant dies selbst zugegeben, kann es nicht ausgesprochen werden: „Man kann nicht fragen: warum hat sich nicht die Vernunft anders bestimmt? sondern nur: warum hat sie die Erscheinungen durch ihre Kausalität nicht anders bestimmt? Darauf aber ist keine Antwort möglich. Denn ein anderer intelligibler Charakter würde einen andern empirischen gegeben haben." [30]) Der letztere kann aus den ihn bedingenden empirischen Ursachen verstanden werden, der erstere ist weiter nichts als ein Fatum. So erweist sich der Gedanke von der intelligiblen Freiheit, von dem wir eine Deutung der Erscheinungswelt erwarten durften, als völlig unfruchtbar, ja besonders feindlich tritt er dem Zweckgedanken gegenüber, da durch die Lehre von der Zeitlosigkeit des intelligiblen Charakters ein einsehbarer Zusammenhang zwischen ihm und dem in der Zeit sich vollziehenden und entwickelnden menschlichen Handeln unmöglich erscheint.

Erst wenn wir die Lehre von der Freiheit aus der künstlichen Konstruktion des Antinomienschemas herauslösen, dürfen wir hoffen, daß sie ihre Fruchtbarkeit erweist. Wir müssen zurückkehren in die Wirklichkeit des Bewußtseins, wo im Sollen ein Zu-

sammenhang zwischen intelligibler und empirischer Welt gegeben ist oder mindestens hinzugedacht werden muß, wir müssen uns mit Kants ethischen Lehren zur Zeit der ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ beschäftigen. Daß sie unfertig waren, zeigt der bekannte Satz: „Ich nehme an: daß es wirklich reine moralische Gesetze gebe, die völlig a priori (ohne Rücksicht auf empirische Beweggründe, d. i. Glückseligkeit) das Tun und Lassen, d. i. den Gebrauch der Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt, bestimmen und daß diese Gesetze schlechterdings (nicht bloß hypothetisch, unter Voraussetzung anderer empirischen Zwecke) gebieten und also in aller Absicht notwendig seien. Diesen Satz kann ich mit Recht voraussetzen, nicht allein indem ich mich auf die Beweise der aufgeklärtesten Moralisten, sondern auf das sittliche Urteil eines jeden Menschen berufe, wenn er sich ein dergleichen Gesetz deutlich denken will.“ [31]) Die Aufgabe ist demnach klar vorgestellt, von ihrer Lösung ist Kant noch weit entfernt; dies läßt sich noch näher einsehen, wenn wir in der ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ lesen, daß die obersten Grundsätze der Moralität und die Grundbegriffe derselben nicht in die Transzendental-Philosophie gehören, „weil die Begriffe der Lust und Unlust, der Begierden und Neigungen, der Willkür usw., die insgesamt empirischen Ursprunges sind, dabei vorausgesetzt werden müßten“ [32]). So ist die Klage zu verstehen, daß „in Ansehung der sittlichen Gesetze die Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheines ist“ [33]). Demnach kann das in der theoretischen Philosophie zugrunde gelegte Verhältnis zwischen den apriorischen Formen und dem a posteriori gegebenen Stoffe des Erkennens für die praktische Philosophie nicht verwertet werden. So können die praktischen Ideen auch nicht in einer Fortsetzung der Verstandestätigkeit gesehen werden, deren Zweck ja doch immer die Konstruktion der Wirklichkeit blieb. Eine neue Stellungnahme ist notwendig und möglich, wie die Lösung der dritten Antinomie es zeigt. Weil sie aber nicht durch das Schwergewicht der für die Erfahrungserkenntnis geltenden Bedingungen festgehalten wird, können Ideen, denen dort sofort die Schwungkraft genommen wurde, einen aussichtsreicheren Flug antreten. Diesen Gegensatz hebt Kant gleich zu Beginn der Lehre von den Ideen so hervor:

„So würde man sagen können: das absolute Ganze aller Erscheinungen ist n u r e i n e I d e e, denn da wir dergleichen niemals im Bilde entwerfen können, so bleibt es ein P r o b l e m ohne alle Auflösung. Dagegen weil es im praktischen Gebrauch des Verstandes ganz allein um die Ausübung nach Regeln zu tun ist, so kann die Idee der praktischen Vernunft jederzeit wirklich, ob zwar nur zum Teil, in concreto gegeben werden, ja sie ist die unentbehrliche Bedingung jedes praktischen Gebrauchs der Vernunft. Ihre Ausübung ist jederzeit begrenzt und mangelhaft, aber unter nicht bestimmbaren Grenzen, also jederzeit unter dem Einflusse des Begriffs einer absoluten Vollständigkeit. Demnach ist die praktische Idee jederzeit höchst fruchtbar und in Ansehung der wirklichen Handlungen unumgänglich notwendig. In ihr hat die reine Vernunft sogar Kausalität, das wirklich hervorzubringen, was ihr Begriff enthält; daher kann man von der Weisheit nicht gleichsam geringschätzig sagen: s i e i s t n u r e i n e I d e e; sondern eben darum, weil sie die Idee von der notwendigen Einheit aller möglichen Zwecke ist, so muß sie allem Praktischen als ursprüngliche, zum wenigsten einschränkende Bedingung zur Regel dienen.“ [34]) Was die rein theoretische Behandlung des Gegensatzes: Notwendigkeit und Freiheit auseinanderzureißen drohte, tritt hier wieder nahe zusammen. Die Ideen, in denen die Vernunft wahre Kausalität hat, sind wirkende Prinzipien für das menschliche Handeln. Eine Deutung der Wirklichkeit wird so möglich, und es steht fest, daß diese Deutung im Hinblick auf eine intelligible Welt stattfindet, von der wir doch so viel wissen, daß praktische Ideen in ihr ihren Ursprung haben. Und weiter: Die Ideen der theoretischen Vernunft erwiesen sich als unbrauchbar, weil der Begriff des Unbedingten die menschliche Erkenntnisfähigkeit übersteigt, und es hat gar keinen Sinn, von einer zeitlichen Annäherung im Verlauf der Geschichte des menschlichen Denkens zu sprechen. Anders die praktischen Ideen. Sie sind durchaus erkennbar, wir besitzen den Begriff des höchsten Gutes. Eine Annäherung an sie kann nur eine zeitliche sein: „Die reine Vernunft enthält also, zwar nicht in ihrem spekulativen, aber doch in einem gewissen praktischen, nämlich dem moralischen Gebrauche Prinzipien der M ö g l i c h - k e i t d e r E r f a h r u n g, nämlich solcher Handlungen, die

den sittlichen Vorschriften gemäß in der Geschichte des Menschen anzutreffen sein könnten." [35])

Die praktischen Ideen übernehmen nunmehr die Führung, und es soll jetzt untersucht werden, welche Ausgestaltung sie in der „Kritik der reinen Vernunft" erfahren. Auffallend ist dabei, daß die ethischen Gebote in einer viel näheren Beziehung zum Streben nach Glückseligkeit gedacht werden, als dies in der späteren Ethik der Fall ist. Die Hauptstelle lautet: „Es ist notwendig, daß unser ganzer Lebenswandel sittlichen Maximen untergeordnet werde; es ist aber zugleich unmöglich, daß dieses geschehe, wenn die Vernunft nicht mit dem moralischen Gesetze, welches eine bloße Idee ist, eine wirkende Ursache verknüpft, welche dem Verhalten nach demselben einen unseren höchsten Zwecken genau entsprechenden Ausgang, es sei in diesem oder einem anderen Leben, bestimmt. Ohne also einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft a priori bestimmt und notwendig ist, erfüllen." [36]) Demnach hat das Sittengesetz zum Bewegungsgrunde die Würdigkeit, glücklich zu sein, es abstrahiert von Neigungen und Naturmitteln, sie zu befriedigen, und „betrachtet nur die Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt und die notwendigen Bedingungen, unter denen sie allein mit der Austeilung der Glückseligkeit nach Prinzipien zusammenstimmt" [37]). Man erkennt an dieser Formulierung schon deutlich die Absicht, dem Sittengesetz einen rein formalen Charakter zu geben, aber es läßt sich nicht verkennen, daß dies noch nicht gelingen will. Glückseligkeit muß doch immer ein materiales Prinzip sein. Versuchen wir, einen Begriff von ihr zu bilden, so müssen wir die Materialien aus der Natur des Menschen entnehmen. Am nächsten kommt Kant den Formulierungen seiner späteren Ethik in der Idee einer „moralischen Welt, die allen sittlichen Gesetzen gemäß wäre" und in der die freie Willkür der vernünftigen Wesen unter moralischen Gesetzen sowohl mit sich selbst als mit jedes anderen Freiheit durchgängige systematische Einheit an sich hat" [38]). Noch ist es

aber nicht gelungen, aus dem Begriff eines vernünftigen Wesens die Formel des kategorischen Imperativs zu deduzieren und die Übereinstimmung zwischen Freiheit und Herrschaft des sittlichen Gesetzes zu zeigen. Es fehlt das Kriterium der zu verlangenden Widerspruchslosigkeit einer geplanten Handlung, wenn sie als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gedacht wird. Für dies logische Postulat ist ja eine weitere Ableitung nicht mehr notwendig, es ist mit der Natur eines vernünftigen Wesens schlechthin gegeben, das Wollen-können der „Kritik der praktischen Vernunft" drückt dies Verhältnis sehr schön aus. Da dies Kriterium fehlte, konnte die Immanenz des Sittlichen im Gebiete des rein Logischen nicht gewahrt werden, und da der Weg nach oben verschlossen war, so blieb nur der nach unten übrig, d. h. intelligible Welt und Erscheinungswelt mußten näher aneinandergerückt werden. Dies geschieht dadurch, daß der Begriff der Glückseligkeit Bürgerrecht in jener erhält: „Nun läßt sich in einer intelligiblen, d. i. der moralischen Welt, in deren Begriff wir von allen Hindernissen der Sittlichkeit (der Neigungen) abstrahieren, ein solches System der mit der Moralität verbundenen proportionierten Glückseligkeit auch als notwendig denken, weil die durch sittliche Gesetze teils bewegte, teils restringierte Freiheit selbst die Ursache der allgemeinen Glückseligkeit, die vernünftigen Wesen also selbst unter der Leitung solcher Prinzipien Urheber ihrer eigenen und zugleich anderer dauerhaften Wohlfahrt sein würden" [39]). Es ist die Lehre von der Interessenharmonie in die intelligible Welt projiziert gedacht. Die Vorbereitung auf diese so bestimmte Welt findet naturgemäß im Diesseits statt, und zwischen beiden Welten muß ein Verhältnis gedacht werden, das dieser Idee entspricht. Allerdings betont Kant ausdrücklich, daß moralische Vernunftprinzipien zwar freie Handlungen, aber nicht Naturgesetze hervorbringen können" [40]). Andrerseits läßt sich aus der Natur allein nicht Glückseligkeit als möglich ableiten, eine Vereinigung ist also nur denkbar, „wenn eine höchste Vernunft, die nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur zum Grunde gelegt wird" [41]). Die Brücke zwischen sinnlicher und übersinnlicher Welt ist damit geschlagen, wir dürfen diese „als eine Folge unseres Verhaltens in der Sinnenwelt" betrachten.

Wir schließen weiter auf ein göttliches Wesen, und so dürfen wir denn sagen, daß es als „selbständige Vernunft mit aller Zulänglichkeit einer obersten Ursache ausgerüstet, nach der vollkommensten Zweckmäßigkeit die allgemeine, obgleich in der Sinnenwelt uns sehr verborgene Ordnung der Dinge gründet, erhält und vollführt". So kommen wir zu dem Gedanken der „sittlichen Einheit als einem notwendigen Weltgesetze" und weiter zu der Meinung von der „zweckmäßigen Einheit aller Dinge" und zu dem Satze: „Die Welt muß als aus einer Idee entsprungen vorgestellt werden, wenn sie mit demjenigen Vernunftgebrauch, ohne welchen wir uns selbst der Vernunft unwürdig halten würden, nämlich dem moralischen, als welcher durchaus auf der Idee des höchsten Gutes beruht, zusammenstimmen soll" [42]).

Damit ist die Bahn für eine teleologische Betrachtung der Natur freigemacht. Sittliche Einheit wurde ein notwendiges Weltgesetzt genannt, es muß sich also im Wirken der Natur wiederfinden lassen. Denken wir daran, daß wir aus dem Sollen die Bestimmung unseres Daseins begriffen haben, so dürfen wir den Satz wagen: „Die letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur bei der Einrichtung unserer Vernunft ist eigentlich nur aufs Moralische gestellt" [43]). Es ist klar, daß hier ein anderer Begriff der Natur auftritt als der in der Analytik entwickelte. Daß die Meinung von der Fürsorge der Natur Kants Denken auch jetzt noch beherrscht, läßt sich mannigfach belegen. Ich zitiere einige solcher Sätze: „Alles, was die Natur selbst anordnet, ist zu irgendeiner Absicht gut." „Alles, was in der Natur unserer Kräfte gegründet ist, muß zweckmäßig und mit dem richtigen Gebrauche derselben einstimmig sein." [44]) Schließlich wird in dem Abschnitt „Vom Meinen, Wissen und Glauben" die Lehre vom Dasein Gottes zwar zum doktrinalen Glauben gerechnet, aber dann hinzugesetzt, daß „die zweckmäßige Einheit eine so große Bedingung der Anwendung der Vernunft auf Natur ist, daß ich, da mir überdem Erfahrung reichlich davon Beispiele darbietet, sie gar nicht vorbeigehen lassen kann" [45]). Zweifellos hat die „Kritik der reinen Vernunft" für diese Gedanken nicht die erkenntniskritische Grundlage gegeben. Man möchte sie „usurpierte Begriffe" nennen, ihre transzendentale

Deduktion fehlt, aber in geschichtlicher Erinnerung muten sie uns nicht neu an, wir fanden sie vor in der „Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ und begegnen ihnen jetzt wieder. Wie die Ethik, so war auch die Teleologie noch unfertig geblieben.

Die Konstruktion des Gottesbegriffes auf Grund der Forderung einer Synthese zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit droht den wahren Charakter religiösen Empfindens zu verkennen. Gegen dahinzielende Vorwürfe mußte sich Kant später oft verteidigen. Aber schon in der „Kritik der reinen Vernunft“ treffen wir die Wendung von den sittlichen Geboten als zugleich göttlichen. Allerdings nicht dieser Gebotscharakter macht Handlungen zu guten. Die Beseitigung solchen Mißverständnisses kann jedoch nicht der Erkenntnis wehren, daß die sittlichen Gebote, als göttliche betrachtet, in einen anderen Gefühlszusammenhang eingetreten sind. Der Gottesgedanke ist lebendig im Bewußtsein des Menschen, und von da aus dürfen wir nach seinem Wirken in der Geschichte fragen. Wir können von unserem Verstande, selbst nicht in Ansehung der Erfahrung, einen Gebrauch machen, ohne uns Zwecke vorzusetzen. Solche Zwecke erhalten nun ihre letzte Orientierung an den höchsten, an denen der Moralität. „Mit diesen nun versehen und an dem Leitfaden derselben können wir von der Kenntnis der Natur selbst keinen zweckmäßigen Gebrauch in Ansehung der Erkenntnis machen, wo die Natur nicht selbst zweckmäßige Einheit hingelegt hat; denn ohne diese hätten wir sogar selbst keine Vernunft, weil wir keine Schule für dieselbe haben würden und keine Kultur durch Gegenstände, welche den Stoff zu solchen Begriffen darböten. Jene zweckmäßige Einheit ist aber notwendig und in dem Wesen der Willkür selbst gegründet, diese also, welche die Bedingung der Anwendung derselben in concreto enthält, muß es auch sein, und so würde die transzendentale Steigerung unserer Vernunfterkenntnis nicht die Ursache, sondern bloß die Wirkung von der praktischen Zweckmäßigkeit sein, die uns die reine Vernunft auferlegt.“ Hier wird eine Entwicklung der Vernunft für die Aufgaben des Lebens, welche zu Zwecksetzungen führt, unterschieden von der höchsten Zwecksetzung der Moralität. Jene kann den Begriff einer letzten Einheit aus sich nicht erzeugen, dieser wird erst erreicht durch Deduktion aus dem Wesen der

Willkür. Aber sie kommt ihm doch entgegen. Anderseits wird für die höchste Zwecksetzung zweckmäßige Einheit, die „die Natur hingelegt hat", postuliert. Beide Betrachtungen bedürfen einander, sie sind beide notwendig. Die „Geschichte der menschlichen Vernunft" bestätigt diese Konstruktion. Es findet sich „Kenntnis der Natur und selbst ein ansehnlicher Grad der Kultur der Vernunft" [46]) ohne die Vollendung des Gottesbegriffes. Das Sittengesetz des Christentums hat dann einen richtigen Begriff vom göttlichen Wesen zustande gebracht und damit die bisher erfolglos angestrebte systematische Einheit der Zwecke ermöglicht. Hier berühren sich apriorische Konstruktion und Geschichte.

Durch den Gegensatz von Natur und Freiheit ist der Gedanke von der Ausnahmestellung des Menschen im Zusammenhange der Wirklichkeit zur schärfsten Zuspitzung gebracht worden. Vorbereitet und in verschiedenen Formulierungen ausgesprochen war er längst, aber jetzt erst führte er zur Zerstörung einer einheitlichen Auffassung von Natur und Mensch. Aber indem das Sollen einen Anspruch auf Verwirklichung im Sein erhob, bereitete sich eine neue Synthese vor. In demselben Sinne wirkte auch das starke Hervortreten der Glückseligkeitsforderung. Einem solchen Versuche stellte sich der Mechanismus der Natur wie eine undurchdringliche Mauer entgegen. Nicht mehr *aus* der Natur war die Stellung und das Ziel des Menschen zu bestimmen, sondern nur *jenseits* ihrer. So trat der Gedanke der Vereinigung *beider Systeme* auf, während früher an *einem* System die Versöhnung zweier Prinzipien versucht worden war. Eine höchste Vernunft, die nach moralischen Gesetzen gebietet, sollte zugleich der Natur zum Grunde gelegt werden, die sittliche Einheit sollte ein notwendiges Weltgesetz sein. Kant sieht diese Probleme noch nicht in ihrer vollen Klarheit, er vermischt mit dem Naturbegriff der transzendentalen Analytik den seiner früheren Naturphilosophie. Aber die teleologischen Fragen treten vorläufig noch zurück, denn an die Stelle des Gedankens einer Vereinigung zwischen Mechanismus und Teleologie ist jetzt die Aufgabe einer Versöhnung von Natur und Freiheit getreten. Jene Probleme werden ihre Lösung erst erhalten können, nachdem die Hauptfrage beantwortet ist. Sie haben ihre eigene Bedeutung verloren.

Die „Kritik der reinen Vernunft“ hatte die Möglichkeit der Freiheit erwiesen, die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ stellt sich die Aufgabe, das oberste Prinzip der Moral aufzusuchen und festzusetzen. Zur Lösung dieses Problems dient die Bestimmung, daß die Vernunft Kausalität haben soll. Da nun nach den für die Welt der Notwendigkeit gefundenen Ergebnissen der Begriff der Kausalität mit dem der Gesetzmäßigkeit verbunden ist, so muß auch die Kausalität der Vernunft eine solche haben. Dies ergibt sich auch aus dem Begriff des vernünftigen Wesens, aus dem Kant die Formel des kategorischen Imperativs ableitet. So gelangen wir zu dem Satze, daß ein freier Wille und ein Wille unter moralischen Gesetzen identisch sei. Ist diese Idee gefunden, so darf nunmehr der Gedanke der Kausalität der Vernunft, der ja doch aus der Beziehung des Sollens zur Sinnenwelt entsprungen ist, vernachlässigt werden, und es kann die Zweckmäßigkeit der Vernunft für sich unter Ausschluß der die Erscheinungswelt konstituierenden Begriffe, besonders des Begriffes der Zeit, gedacht werden. Sie wird vorgestellt durch die Idee der widerspruchslosen Einstimmung einer einzelnen Maxime zu einer allgemein geltenden Gesetzmäßigkeit, die an und für sich unaufhebbar ist oder deren Aufhebung einen Widerspruch enthalten würde. Solche letzten, schlechthin geltenden Beziehungen müssen gedacht werden, ihr System, das Kant nie ganz ausgebaut hat, wird konstituiert durch den Begriff des höchsten Gutes. Ein neues Reich der ewigen Wahrheiten ist damit gegründet, sich von jenem alten dadurch unterscheidend, daß es ein moralisches ist und daß deshalb sein Aufbau von einem vernünftigen Wesen eingesehen werden kann. Es ergibt sich daraus die einfache Forderung von der Widerspruchslosigkeit aller sittlichen Normen mit den aus dem Begriff des vernünftigen Wesen genommenen Bestimmungen. So konnte früher die Einheit im Wesen der Dinge nicht begründet werden, sie bedurfte zu ihrer Erklärung die Einheit des göttlichen Wesens. Aber wie damals, so entsteht auch jetzt die Schwierigkeit, das Verhältnis einer idealen Ordnung zum Ablauf des Geschehens zu denken. Mit überraschender Deutlichkeit hat Kant dieses von jener abhängig vorgestellt, wenn er sagt: „Die Verstandeswelt enthält den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben“. Und an einer

späteren Stelle heißt es: „Hinter den Erscheinungen müssen die Sachen an sich selbst zum Grunde liegen, von deren Wirkungsgesetzen man nicht verlangen kann, daß sie mit denen einerlei sein sollten, unter denen ihre Erscheinungen stehen." Für das menschliche Handeln ergibt sich daraus die Notwendigkeit, das, „was zur bloßen Erscheinung gehört, der Beschaffenheit der Sache an sich selbst unterzuordnen"[47]).

Die „Kritik der praktischen Vernunft" baut auf den Resultaten der „Grundlegung" weiter. Auch hier interessiert vornehmlich die Frage nach dem Verhältnis beider Welten zueinander. Von dem Sittengesetz wird gesagt, daß „es der Sinnenwelt, als einer sinnlichen Natur (was die vernünftigen Wesen betrifft), die Form einer Verstandeswelt, d. i. einer übersinnlichen Natur, verschaffen soll, ohne jedoch jener ihrem Mechanismus Abbruch zu tun". Dies Verhältnis versucht Kant dann näher auszudrücken, kommt allerdings über Bilder nicht fort, wenn er die übersinnliche Natur die „Natura archetypa", die Sinnenwelt die „Natura ectypa" nennt. Das Tertium comparationis ist die Form einer Gesetzmäßigkeit, in welcher jede von beiden gedacht wird. So vorsichtig hier die Worte gewählt sind, so kann doch nicht im Zweifel sein, daß die Welt des Dinges an sich inzwischen zur moralischen Welt geworden ist. Denn trotz aller Kautelen, wie z. B. der Satz „soweit wir uns einen Begriff machen können" eine ist, wird doch deutlich, daß das moralische Gesetz das „Grundgesetz einer übersinnlichen Natur und einer reinen Verstandeswelt ist" [48]). Und das von Kant gebrauchte Bild sagt jedenfalls, daß die Sinnenwelt für Wirkungen, deren Ursache in der Verstandeswelt liegt, Platz haben muß; ihre Gesetzmäßigkeit darf mindestens jener nicht so entgegen sein, daß sie ihr ganz widerspricht, sie soll ja auch „die mögliche Wirkung der Idee der ersteren (übersinnlichen Natur), als Bestimmungsgrundes des Willens, enthalten". Ist aber das sittliche Gesetz als ein immer gebietendes nachgewiesen, ist die Beziehung zu der anderen Welt so unmittelbar auszusprechen, wie Kant es tut, wenn er sagt, daß wir „schon jetzt in der höheren, unveränderlichen Ordnung der Dinge sind" [49]), so müssen wiederum die Fragen nach der Vollendung der sittlichen Idee durch den Menschen, im Zusammenhang seiner zweifachen

Bestimmung, zur intelligiblen Welt führen. Der Gedanke der Heiligkeit tritt als Richtung gebend auf. Er wird von einem göttlichen Wesen gedacht als ein Zustand, wo die Willkür keiner Maxime fähig ist, die nicht zugleich objektiv sein könnte. Eine Kollision mit einer dem sittlichen Gesetz fremden, objektiven Wirklichkeit findet hier also nicht statt. Als menschliches Ideal muß diese Idee das Zeitmoment in sich aufnehmen und sich verwandeln in den Gedanken eines unendlichen Annäherungsprozesses: „Diese Heiligkeit des Willens ist gleichwohl eine praktische Idee, welche notwendig zum Urbilde dienen muß, welchem sich ins Unendliche zu nähern das einzige ist, was allen endlichen vernünftigen Wesen zusteht und welche das reine Sittengesetz, das darum selbst heilig heißt, ihnen beständig und richtig vor Augen hält, von welchem ins Unendliche gehenden Progressus seiner Maximen und Unwandelbarkeit derselben zum beständigen Fortschreiten sicher zu sein, d. i. Tugend, das Höchste ist, was endliche praktische Vernunft bewirken kann, die selbst wiederum wenigstens als natürlich erworbenes Vermögen nie vollendet sein kann, weil die Sicherheit in solchem Falle niemals apodiktische Gewißheit wird.“ [50])

Neben diesen Gedanken eines durch das Sittengesetz zu bildenden sittlichen Ideals tritt aber noch der andere von der Glückseligkeit. Beide vereint geben den Begriff des höchsten Gutes. In ihm kommt die nach Totalität strebende praktische Vernunft zum Abschluß. Er hat also zwei Teile: den Begriff der Tugend und den der Glückseligkeit. Aber während die Vernunft den ersteren autonom bildet, muß die Gewißheit des letzteren anders begründet werden. Da nun offenbar ist, daß Glückseligkeit in der Erscheinungswelt nicht zu finden, so muß die Brücke zur intelligiblen Welt geschlagen werden. Das höchste Gut ist nun schon insofern Bestimmungsgrund des Willens, als in ihm das moralische Gesetz mitgedacht wird. Es darf aber nicht Bestimmungsgrund sein nach seinem zweiten Teile. Anders ausgedrückt: Tugend und Glückseligkeit sind nicht identisch, letztere läßt sich auch aus ersterer nicht analytisch ableiten, die beiden Elemente des höchsten Gutes sind verschieden voneinander. Wie kann eine Synthese zwischen ihnen gedacht werden? Wir setzen ein Verhältnis von Ursache und Wirkung. Natürlich ist nur der Fall denkbar, daß Tugend Ursache

und Glückseligkeit Wirkung ist. Diese Möglichkeit ist aber ebenfalls ausgeschlossen, „weil alle praktische Verknüpfung der Ursachen und der Wirkungen in der Welt als Erfolg der Willensbestimmung sich nicht nach moralischen Gesinnungen des Willens, sondern der Kenntnis der Naturgesetze und dem physischen Vermögen, sie zu seinen Absichten zu gebrauchen, richtet, folglich keine notwendige und zum höchsten Gut zureichende Verknüpfung der Glückseligkeit mit der Tugend in der Welt durch die pünktlichste Beobachtung der moralischen Gesetze erwartet werden kann" [51]). Die Schwierigkeit löst sich durch die Unterscheidung der beiden Welten. Da der Mensch „am moralischen Gesetz einen rein intellektuellen Bestimmungsgrund seiner Kausalität (in der Sinnenwelt) hat, so ist es nicht unmöglich, daß die Sittlichkeit der Gesinnung einen, wo nicht unmittelbaren, doch mittelbaren (vermittelst eines intelligiblen Urhebers der Natur) und zwar notwendigen Zusammenhang als Ursache mit der Glückseligkeit als Wirkung in der Sinnenwelt habe, welche Verbindung in einer Natur, die bloß Objekt der Sinne ist, niemals anders als zufällig stattfinden und zum höchsten Gute nicht zulangen kann" [52]). Die Garantie aber für eine solche Verbindung des Bedingten mit seiner Bedingung „gehört gänzlich zum übersinnlichen Verhältnisse der Dinge" [53]).

So sind wir zur Theologie geführt. Es ist nur konsequent, wenn in dem Schöpfungsplane die geforderte Synthese vorbereitet gedacht wird: „Diejenigen, welche den Zweck der Schöpfung in die Ehre Gottes setzten, haben wohl den besten Ausdruck getroffen. Denn nichts ehrt Gott mehr als das, was das Schätzbarste in der Welt ist, die Achtung für sein Gebot, die Beobachtung der heiligen Pflicht, die uns sein Gesetz auferlegt." [54])... Da diese Fähigkeit nur dem Menschen zukommt, so ist er damit den anderen Wesen gegenüber in ein besonderes Verhältnis zur Schöpfung gesetzt. Aber wie ist der Begriff der Schöpfung zu verstehen? Die transzendentale Analytik schloß ihn für die Erscheinungswelt aus, die Dialektik eröffnete aber dann eine andere Möglichkeit. Sie hat Kant in höchst interessanter Weise in der „Kritik der praktischen Vernunft" erörtert: „Wenn die Existenz *in der Zeit* eine bloße sinnliche Vorstellungsart der denkenden Wesen in der Welt ist, folglich sie als Dinge an sich selbst, nicht angeht: so ist die

Schöpfung dieser Wesen eine Schöpfung der Dinge an sich selbst ... Folglich, wenn ich von Wesen in der Sinnenwelt sage: sie sind erschaffen, so betrachte ich sie insofern als Noumenen. So wie es also ein Widerspruch wäre, zu sagen, Gott sei ein Schöpfer von Erscheinungen, so ist es auch ein Widerspruch, zu sagen, er sei als Schöpfer Ursache der Handlungen in der Sinnenwelt, mithin als Erscheinungen, wenn er gleich Ursache des Daseins, der handelnden Wesen (als Noumenen) ist ... die Schöpfung betrifft ihre (der handelnden Wesen) intelligible, aber nicht sensible Existenz." [55]) Kant gedenkt selbst an dieser Stelle der in seiner Lehre liegenden Schwierigkeiten. Er hat damit nicht unrecht, und es soll nicht der aussichtslose Versuch gemacht werden, sie zu heben. Deutlich muß hier für jeden, der sehen will, werden, daß der Gedanke einer intelligiblen Ordnung, welche der Erscheinungswelt zum Grunde liegt, wiederkehrt. Es wird ja geradezu von einer intelligiblen Existenz handelnder Wesen gesprochen, und da für die Welt, der sie damit angehören, Zeitlosigkeit gilt, so tritt die Zusammengehörigkeit dieses Gedankens mit der Leibniz'schen Lehre von den ewigen Wahrheiten, welche der Naturphilosophie zugrunde lag, zweifellos klar hervor. Da das Handeln solcher Wesen aber nur in einer Erscheinungswelt stattfinden kann, insofern ein Handeln immer zeitliches Geschehen ist, so muß diese dementsprechend eingerichtet gedacht werden. Der göttliche Schöpfungsplan muß also intelligible und Erscheinungswelt gleichmäßig umfassen.

Durch diese Betrachtung bekommt die Natur gewissermaßen einen negativen Wert. Sie gibt dem Menschen nicht die Glückseligkeit, aber sie ist ein notwendiges Erfordernis, damit seine sittlichen Kräfte im Gegensatz zu ihr sich betätigen. Damit ist Kant auf einen Standpunkt gekommen, von dem aus er eine Rechtfertigung der Natur wegen der scheinbaren Unzulänglichkeit der den Menschen verliehenen Erkenntniskräfte versucht. In dem Streite, „den jetzt die moralische Gesinnung mit den Neigungen zu führen hat, ist nach einigen Niederlagen doch allmählich moralische Stärke der Seele zu erwerben.... Bei dem unmittelbaren Anblicke der furchtbaren Majestät von Gott und Ewigkeit würde sich die Vernunft nicht allerst emporarbeiten dürfen, ... die mehrsten gesetzmäßigen Handlungen würden aus Furcht, nur wenige aus

Hoffnung und gar keine aus Pflicht geschehen, ein moralischer Wert der Handlungen aber, worauf doch allein der Wert der Person und selbst der der Welt in den Augen der höchsten Weisheit ankommt, würde gar nicht existieren". So ist die „unerforschliche Weisheit, durch die wir existieren, nicht minder verehrungswürdig, indem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zuteil werden ließ" [56]). In klaren Linien tritt uns hier der Gedanke einer moralischen Weltordnung entgegen. Daß das Sittliche sei, daß es durch Menschen verwirklicht werde, lag im Plane der Schöpfung, dies ist ihr letzter Sinn und ihre letzte Rechtfertigung. Nun ist es aber auch nicht mehr möglich, Erscheinungswelt und Welt der Dinge an sich wie durch eine Scheidewand getrennt voneinander zu halten. Diese wird das Ziel menschlicher Hoffnungen, und das Verhältnis des Menschen zu ihr nimmt die Form eines sich in die Unendlichkeit erstreckenden Strebens an. Diese Konsequenz zieht Kant auch wirklich, wenn er sagt, daß das Fortschreiten zur Seligkeit schon in diesem Leben möglich sei [57]). Eine solche Kontinuität wird ja auch erfordert durch den Gedanken der Zuteilung des dem einzelnen Zukommenden in einem jenseitigen Leben. Und selbst in dieses hinein dringt die Phantasie, wenn in ihr „ein Anwachs der Naturvollkommenheit und mit ihr der Pflichten" [58]) erwartet wird.

Kants ethische Hauptschriften haben erwiesen, daß sittliche Gesetzgebung unabhängig vom Glückseligkeitsstreben zu begründen sei. Dies Resultat führte zu einer noch schärferen Trennung von Natur und Sittlichkeit. Es konnte ganz und gar darauf verzichtet werden, aus der Beobachtung der Natur Schlüsse auf die Bestimmung des Menschen zu ziehen, da diese ganz selbständig begründet wurde. Da Kant aber auf das Postulat der Glückseligkeit nicht verzichtete und auch nicht gewillt war, sie nur als einen Gnadenakt Gottes aufzufassen, so mußte der Weg zu ihr doch wieder durch das Diesseits gehen. Daraus ergaben sich dann mit Notwendigkeit die soeben entwickelten Folgerungen.

Von einem neuen Gesichtspunkt aus behandelt diese Probleme nun die „Kritik der Urteilskraft". In ihr kommt endlich der so lange vernachlässigte Zweckbegriff zur Erörterung. Aber

diese Vernachlässigung, so sehr sie von einem Interesse aus, das die Vollständigkeit von Kants theoretischer Philosophie schon bei Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft" gewünscht hätte, zu bedauern ist, ist doch schließlich die Ursache, daß der Zweckbegriff in die zentrale Stellung gerückt ist, welche er jetzt in dem System der Transzendentalphilosophie einnimmt. Kant selbst bemerkt in der Vorrede zur „Kritik der Urteilskraft", daß im Gegensatz zur ästhetischen Betrachtung der Natur „die logische Beurteilung nach Begriffen allenfalls dem theoretischen Teile der Philosophie, samt einer kritischen Einschränkung derselben, hätte angehängt werden können" [59]). Ein Ansatz dazu war ja schon in der Lehre von den Ideen und in den Erörterungen über die Prinzipien der Homogenität, Spezifikation und Kontinuität gemacht worden. Wenn dann für die theoretische Untersuchung das Prinzip angenommen wurde, „daß das für die menschliche Einsicht Zufällige in den besonderen (empirischen) Naturgesetzen dennoch eine für uns zwar nicht zu ergründende, aber doch denkbare gesetzliche Einheit in der Verbindung ihres Mannigfaltigen zu einer an sich möglichen Erfahrung enthalte" [60]), so lag streng genommen kein Grund vor, eine solche Einheit im Übersinnlichen zu suchen. Erinnern wir uns an die begrifflichen Bestimmungen, welche Kant im „Beweisgrund" dem Organismus gegeben hatte, so zeigt sich, daß eine unabhängige Betrachtung desselben möglich war. Aber nach dem Erscheinen der beiden Kritiken trat Kant nicht mehr unvoreingenommen an das Problem des Zweckes heran. Der systematische Gedanke, dem er einen immer zunehmenden Einfluß gestattete, verlangte eine Einordnung der Urteilskraft in das Schema der Erkenntnisvermögen, und insofern deren Leistungen schon bestimmt waren, indem das Gebiet der Natur durch den Verstand, das der Freiheit durch die Vernunft unter Gesetze gebracht und damit die reinen Begriffe völlig dargestellt waren, blieb der Urteilskraft nur noch die Stelle einer Vermittlung übrig. Methodisch konnte dies nur dadurch geschehen, daß sie die Ideen der Vernunft für die Verstandesbegriffe fruchtbar machte, sachlich nur dadurch, daß sie eine Brücke schlug von der Welt des Sinnlichen zu der des Übersinnlichen. Auch die Tatsache war ja schon gefunden, welche einen solchen Versuch als aussichtsreich erscheinen ließ: es war die Tatsache

der Kausalität der reinen Vernunft im moralischen Gesetz: „Ob nun zwar eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Übersinnlichen, befestigt ist, so daß von dem ersteren zum anderen kein Übergang möglich ist, gleich als ob es so viel verschiedene Welten wären, deren erste auf die zweite keinen Einfluß haben kann: so s o l l doch diese auf jene einen Einfluß haben, nämlich der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen; und die Natur muß folglich auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme“ [61]). Ein anderes Motiv, eine Kritik der Urteilskraft zu unternehmen, lag für Kant noch in der Tatsache der Verwandtschaft der Erkenntnisvermögen, doch trat es an Bedeutung hinter die beiden anderen zurück, von denen dann wieder das metaphysische Interesse die Führung übernahm. Es ist die Frage nach einem Endzweck, nach der Einheit von Natur und Freiheit, welche das eigentliche Thema der „Kritik der Urteilskraft“ bildet. Dies ergibt sich mit Deutlichkeit aus Abschnitt IX der Einleitung. Hier werden zuerst Naturbegriff und Freiheitsbegriff scharf voneinander gesondert, dann tritt der Gedanke einer Kausalität durch Freiheit auf. Er kann nur gedacht werden durch den Begriff des Endzweckes, der dann zu einer endgiltigen Einordnung der Urteilskraft in das System der Erkenntnisvermögen führt: „Die Urteilskraft gibt den vermittelnden Begriff zwischen den Naturbegriffen und dem Freiheitsbegriffe, der den Übergang von der reinen theoretischen zur reinen praktischen, von der Gesetzmäßigkeit nach der ersten zum Endzwecke nach dem letzten möglich macht, in dem Begriffe einer Z w e c k m ä ß i g k e i t der Natur an die Hand; denn dadurch wird die Möglichkeit des Endzweckes, der allein in der Natur und mit Einstimmung ihrer Gesetze wirklich werden kann, erkannt“ [62]).

Der Begriff des Zweckes wird nun in der „Analytik der teleologischen Urteilskraft“ entwickelt durch die Dreiteilung: Naturzweck, Zweck der Natur, Endzweck. Der erstere dient zur Definition des Organismus und ist früher entwickelt worden. Von ihm

gelangen wir zu dem eines Zweckes der Natur und schließlich zu dem eines Endzweckes: „Es ist also nur die Materie, sofern sie organisiert ist, welche den Begriff von ihr als einem Naturzwecke notwendig bei sich führt, weil diese ihre spezifische Form zugleich Produkt der Natur ist. Aber dieser Begriff führt nun notwendig auf die Idee der gesamten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke, welcher Idee nun aller Mechanismus der Natur nach Prinzipien der Vernunft untergeordnet werden muß. Man ist durch das Beispiel, das die Natur an ihren organischen Produkten gibt, berechtigt, ja berufen, von ihr und ihren Gesetzen nichts, als was im Ganzen zweckmäßig ist, zu erwarten“ [63]). Die neue Fragestellung ist gerichtet auf die Natur selbst, sie wird übernommen als ein Zusammenhang von Gesetzmäßigkeit und nun nach seiner Bedeutung gefragt. Da diese unmöglich in ihr liegen kann, so gehen wir über sie hinaus: „Zu der letztern Behauptung [Existenz eines Dinges als Zweck der Natur] bedürfen wir nicht bloß den Begriff von einem möglichen Zweck, sondern die Erkenntnis des Endzwecks der Natur, welches eine Beziehung derselben auf etwas Übersinnliches bedarf, die alle unsere teleologische Naturerkenntnis weit übersteigt; denn der Zweck der Existenz der Natur selbst muß über die Natur hinaus gesucht werden“ [64]). Doch der Begriff eines Endzweckes ist vorläufig noch unfruchtbar, und so bleiben wir bei dem niedrigeren Begriffe eines Zweckes der Natur stehen. Er führt uns auf die Idee der gesamten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke und erlaubt eine teleologische Interpretation des Wirkens der Natur zu versuchen. Wir gebrauchen solche Sätze wie: „Alles in der Welt ist irgend wozu gut; Nichts ist in ihr umsonst“, wir sprechen von der „Weisheit, der Sparsamkeit, der Vorsorge, der Wohltätigkeit der Natur“ [65]), wenn auch nicht von der Vorsehung, da wir sie nicht zu einem verständigen Wesen machen; das Prinzip der Teleologie bleibt ein inneres Prinzip der Naturwissenschaft, es gehört zur reflektierenden, nicht zur bestimmenden Urteilskraft. Aber sowohl der Begriff des Naturzweckes wie der des Zweckes der Natur führen auf das Übersinnliche, wenn auch der letztere nicht unentbehrlich ist, „weil uns die Natur im Ganzen als organisiert nicht gegeben ist“ [66]). Weiter aber entsteht die Frage nach der Ursache der in der Natur

beobachteten Zweckmäßigkeit bei der inneren Einrichtung organischer Wesen. Daß sie, ihre Existenz einmal vorausgesetzt, dem gesetzmäßigen Geschehen der Natur eingeordnet sind, wissen wir, aber ihre Existenz überhaupt ist damit noch nicht erklärt. Sie führt uns auf die Annahme einer verständigen Ursache, allerdings gilt dieser Begriff wieder nur für die reflektierende Urteilskraft, erweist sich dann aber für sie als unentbehrlich: „Wir können nichts anderes als ein verständiges Wesen der Möglichkeit jener Naturzwecke zum Grunde legen: welches der Maxime unserer reflektierenden Urteilskraft, folglich einem subjektiven, dem menschlichen Geschlecht unnachläßlich anhängenden Grunde allein gemäß ist“ [67]). Damit taucht zugleich die alte Frage nach dem Verhältnis einer rein mechanischen Erklärung zu einer teleologischen auf. Kant stellt das Problem in der Form einer Antinomie dar, deren Lösung darin besteht, daß die Grenze der mechanischen Erklärung wie früher bei den organischen Wesen gezogen wird. Damit ist ihre Vereinbarkeit geleugnet. So bleibt der Gedanke von einer Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke für die Naturforschung eigentlich unfruchtbar, wie denn auch eine reinliche Scheidung beider Prinzipien energisch verlangt wird: „Eine Idee soll der Möglichkeit des Naturprodukts zum Grunde liegen. Weil diese aber eine absolute Einheit der Vorstellung ist, statt daß die Materie eine Vielheit der Dinge ist, die für sich keine bestimmte Einheit der Zusammensetzung an die Hand geben kann: so muß, wenn jene Einheit der Idee sogar als Bestimmungsgrund a priori eines Naturgesetzes der Kausalität einer solchen Form des Zusammengesetzten dienen soll, der Zweck der Natur auf Alles, was in ihrem Produkte liegt, erstreckt werden. Denn wenn wir einmal dergleichen Wirkung im Ganzen auf einen übersinnlichen Bestimmungsgrund über den blinden Mechanismus hinaus beziehen, müssen wir sie auch ganz nach diesem Produkt beurteilen; und es ist kein Grund da, die Form eines solchen Dinges noch zum Teil vom letzteren als abhängig anzunehmen, da alsdann bei der Vermischung ungleichartiger Prinzipien gar keine sichere Regel der Beurteilung übrig bleiben würde.“ [68]) Trotz ge-

legentlicher Einschränkungen dieses Prinzips bleibt es doch bei dieser scharfen Trennung, denn „eine Erklärungsart schließt die andere aus". Das Übersinnliche erweist sich als eine gefährliche Zuflucht; gewonnen aus ganz anderen Problemstellungen führt es dazu, zwei zur gegenseitigen Ergänzung berufene Erklärungsarten durch eine künstliche Verquickung mit metaphysischen Problemen auseinanderzureißen. Während Leibniz diesen Gegensatz zu überwinden und eine Überleitung von der Welt des Mechanismus zu der der Zwecke zu geben versuchte, will Kant nur das Nebeneinander beider Prinzipien zulassen, allerdings „in der Gewißheit, daß beide in einem einzigen oberen Prinzip [dem Übersinnlichen] zusammenhängen, ohne daß wir uns davon den mindesten bejahend bestimmten Begriff in theoretischer Absicht machen können"[69]). Daß seine Geschichtsphilosophie hierbei ohne eine erkenntniskritische Begründung blieb, ist eine weitere Folge dieses metaphysischen Vorurteils.

Die Erörterung des Begriffes „Zweck der Natur" führt nun weiter zu dem Gedanken eines letzten Zweckes der Natur. Die Naturreiche lassen sich als nutzbar durch den Menschen nachweisen und dieser wird deshalb letzter Zweck der Schöpfung hier auf Erden genannt, „weil er das einzige Wesen auf derselben ist, welches sich einen Begriff von Zwecken machen und aus einem Aggregat von zweckmäßig gebildeten Dingen durch seine Vernunft ein System der Zwecke machen kann"[70]). Als mögliche Zwecke, die die Natur mit ihm anstrebt, lassen sich denken Glückseligkeit und Kultur des Menschen. Daß erstere nicht das Ziel sein kann, hat Kant schon früher gezeigt. So bleibt die letztere. Sie ist: „Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit)." Sie enthält zwei Bedingungen: Geschicklichkeit und Disziplin der Neigungen. Erstere wird erworben durch die Ungleichheit der Menschen, durch die Ausbildung der Klassenunterschiede, von denen die eine die Notwendigkeiten des Lebens in saurer Arbeit und wenig Genuß besorgt, die andere Wissenschaft und Kunst bearbeitet. Diese Entwicklung führt aber nur zu einem glänzenden Elend, wenn auch die Natur ihr Ziel, die Entwicklung der Naturanlagen in der Menschengattung erreicht. Dazu aber muß eine formale

Bedingung gegeben sein, es ist die bürgerliche Gesellschaft, in der „dem Abbruche der einander wechselseitigen widerstreitenden Freiheit gesetzmäßige Gewalt in einem Ganzen entgegengesetzt wird.“ Zu ihr ist aber schließlich ein weltbürgerliches Ganze erforderlich, dessen Vorbereitung von den Kriegen und ihren Folgen erwartet wird. Der zweite Bestandteil der Kultur, die Disziplin der Neigungen ist negativ möglich durch „die Befreiuung des Willens von dem Despotismus der Begierden, wodurch wir, an gewisse Naturdinge geheftet, unfähig gemacht werden, selbst zu wählen“. Positiv bereitet uns die Natur vor zu höheren Zwecken, als die Natur sie selbst liefern kann. Allerdings sind mit dieser Disziplin, insofern sie durch Vernunft geschieht, Luxus, Eitelkeit, zu große Steigerung der Wünsche verbunden, aber trotzdem bereiten ihre beiden wichtigsten Erzeugnisse: schöne Kunst und Wissenschaft durch die Verfeinerung, die von ihnen ausgeht, vor „zu einer Herrschaft, in der die Vernunft allein Gewalt haben soll“ [71]). Zu diesen höheren Zwecken gelangen wir durch die Erörterung des Begriffes „Endzweck“. „Endzweck ist derjenige Zweck, der keines andern als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf“ [72]).

Der Gedanke vom Endzweck wird, wie es in ähnlichen Fällen früher geschah, eingeführt unter Berufung auf das Zugeständnis des gemeinsten Verstandes. Dieser wird sich des Gedankens nicht entschlagen können, daß die Welt ohne den Menschen eine Wüste und ohne Endzweck sein würde. So wird eine Deutung in Hinblick auf den Menschen versucht. Der Gegensatz von Mechanismus und Teleologie verschwindet vor dieser Betrachtungsweise und zwar in dem Sinne, daß von der mechanischen Bedingtheit und der natürlichen Ausstattung des Menschen als eines organischen Wesens als einem Gegensatze abgesehen wird und beide Begriffe zusammengefaßt werden unter dem der Natur, die dann wieder in Gegensatz tritt zu dem der Freiheit. Hier zeigt sich wiederum die Unfruchtbarkeit der Kantischen Betrachtungsweise und die Lücke in seinem System. Wenn der Gedanke eines moralischen Zweckes der Welt reinlich durchgeführt werden sollte, so mußte der Versuch gemacht werden, die Form der in der Natur auffindbaren Gesetzmäßigkeit aus dem moralischen Postulat abzuleiten. Es mußte sich zeigen, daß nur bei dieser und bei keiner anderen Gesetzmäßigkeit der

Mensch als Endzweck möglich sei, daß nur eine solche Gesetzmäßigkeit als ihr Korrelat den kategorischen Imperativ haben konnte. Es ist sonst nicht viel mehr als ein Wort, wenn Kant von einem Endzweck spricht, denn dieser setzt doch wohl eine Ordnung von Zwecken voraus. Den Menschen Endzweck der Natur nennen, ist nur dann möglich, wenn die Natur als Mittel zu einem solchen Zweck tatsächlich erwiesen wird. Das Verfahren Kants ist aber ein ganz anderes: er bricht die Brücken ab, die von der Natur zum Endzweck führen, um dann doch den Menschen ihren Endzweck zu nennen. Diese Unzulänglichkeit des Systems ist andererseits doch wiederum begründet in der unbedingten Sicherheit, mit welcher Kant auf dem Boden mechanischer Welterklärung stand, aber dann hätte er auch darauf verzichten müssen von einem Endzweck dieses Zusammenhangs zu sprechen. Aber ein solcher Verzicht war nicht möglich, nachdem Kant eine Kausalität aus reiner Vernunft gelehrt und außerdem im Gottesbegriff eine Synthese zwischen theoretischer und praktischer Vernunft geschaffen und den Gottesbegriff auf das Postulat des Sittlichen begründet hatte. Er war eben in der Problemstellung und -lösung nicht mehr frei.

Kant versucht nun zuerst die besondere Stellung des Menschen aus den für ihn möglichen Zwecken zu bestimmen. Nicht als bloßer Betrachter der Welt kann der Mensch angesehen werden, auch kann nicht sein Wohlsein, seine Glückseligkeit der Endzweck der Schöpfung sein. Glückseligkeit kann es nicht aus den bekannten Gründen, Betrachtung nicht, weil in dem bloßen Erkanntwerden durch einen Anderen nicht schon ein Wert des Betrachteten liegt. Dieser muß schon in dem Betrachtenden vorhanden sein, der Gedanke der Natur als eines Systems der Zwecke ist vergessen! Der absolute Wert im Menschen ist ein guter Wille. So kann der Mensch nur als ein moralisches Wesen Endzweck der Schöpfung sein. Aus diesem Satze ziehen wir zunächst die Folgerung, daß wir „wenigstens die Hauptbedingung, die Welt als ein nach Zwecken zusammenhängendes Ganze und als System von Endursachen ansehen“[73]) dürfen. Es bleibt hierbei die Schwierigkeit, daß für das Zustandekommen eines guten Willens die Natur als Reich der Notwendigkeit eigentlich nichts Positives leisten kann. Dies drückt Kant einigermaßen vorsichtig durch den Begriff „Hauptbedingung“ aus.

So erweist sich eine Ergänzung der Natur als notwendig und diese geschieht durch die Einführung des Gedankens eines göttlichen Wesens. Aber auch hierdurch wird die Schwierigkeit noch nicht gehoben. Im Grunde genommen ist der Mensch als moralisches Wesen ja gar nicht von Gott geschaffen zu denken, da er ja das Moralische aus sich erzeugt, also eines göttlichen Wesens dazu nicht bedarf. Kant bewegt sich hier in den alten Schwierigkeiten. Ist das Moralische im Menschen durch Gott geschaffen, so verliert die Leistung des Menschen ihre Bedeutung, kommt alles auf diese an, so läßt sich die bloße Existenz des Moralischen, da es doch einen Selbstwert haben soll, nicht in die Abhängigkeit von einem schaffenden Gott bringen. Kant hat dies selbst klar bei Entwicklung des Begriffes einer physischen Teleologie im Verhältnis zu dem einer moralischen Teleologie ausgesprochen. Letztere „bedarf, weil die Zweckbeziehung in uns selbst a priori samt den Gesetzen derselben bestimmt, mithin als notwendig erkannt werden kann, zu diesem Behuf keiner verständigen Ursache außer uns für diese innere Gesetzmäßigkeit ... Aber diese moralische Teleologie betrifft doch uns als Weltwesen und also mit andern Dingen verbundene Wesen: auf welche letzteren entweder als Zwecke, oder als Gegenstände, in Ansehung deren wir selbst Endzweck sind, unsere Beurteilung zu richten, eben dieselben moralischen Gesetze uns zur Vorschrift machen“ [74]).

Die Folgerungen, welche aus dem Gedanken des Systems der Zwecke gezogen werden, sind bescheidene zu nennen. Diese Betrachtung „treibt die Aufmerksamkeit auf die Zwecke der Natur und die Nachforschung der hinter ihren Formen verborgen liegenden unbegreiflich großen Kunst, um den Ideen, die die reine praktische Vernunft herbeischafft, an den Naturzwecken beiläufige Bestätigung zu geben“. Auch hier fällt die Wahl höchst unbestimmter Ausdrücke auf. Dann aber heißt es weiter: „Daß ferner, wenn es überall eine absichtlich wirkende und auf einen Zweck gerichtete Weltursache gibt, jenes moralische Verhältnis eben so notwendig die Bedingung der Möglichkeit einer Schöpfung sein müsse, als das nach physischen Gesetzen (wenn nämlich jene verständige Ursache auch einen Endzweck hat): sieht die Vernunft auch a priori als

einen für sie zur teleologischen Beurteilung der Existenz der Dinge notwendigen Grundsatz an."

Damit sind wir auf den Kernpunkt der Frage gelangt. Es gilt die Schöpfung aus der Absicht des Schöpfers zu interpretieren: „Nun kommt es nur darauf an: ob wir irgendeinen für die Vernunft (es sei spekulative oder praktische) hinreichenden Grund haben, der nach Zwecken handelnden obersten Ursache einen Endzweck beizulegen" [75]). Dieser Frage versucht Kant nun wieder beizukommen durch Berufung auf allgemein menschliche Erfahrungen: „Umgeben von einer schönen Natur, in einem ruhigen heitern Genusse seines Daseins, so fühlt er [der Mensch] in sich ein Bedürfnis, irgend jemand dafür dankbar zu sein"; im Gedränge von Pflichten, denen er nur durch freiwillige Aufopferung Genüge leisten kann und will, fühlt er in sich ein Bedürfnis, hiermit zugleich etwas Befohlenes ausgerichtet und einem Oberherrn gehorcht zu haben" usw., „mit einem Worte: er bedarf einer moralischen Intelligenz, um für den Zweck, dazu er existiert, ein Wesen zu haben, welches diesem gemäß von ihm und der Welt die Ursache sei" [76]). Aber alle diese Sätze können über die Schwierigkeit nicht hinweghelfen. Sie beweisen, wenn man die Prämissen zugibt, nur die Notwendigkeit des Gedankens eines göttlichen Wesens für den Menschen, aber nicht den Menschen als den Endzweck eines göttlichen Willens. Die moralische Teleologie kommt so auf die Frage hinaus: „ob sie unsere vernünftige Beurteilung nötige, über die Welt hinaus zu gehen und zu jener Beziehung der Natur auf das Sittliche in uns ein verständiges oberstes Prinzip zu suchen, um die Natur auch in Beziehung auf die moralische innere Gesetzgebung und deren mögliche Ausführung uns als zweckmäßig vorzustellen" [77]). Als möglichen Endzweck sehen wir nun den Menschen unter moralischen Gesetzen bezeichnet. Allerdings ist dadurch nicht ein Schritt weiter getan. Auch die Formulierung Endzweck sei: das höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt [78]) reicht nicht aus. Erst wenn Kant den Gedanken der Glückseligkeit einführt, bieten sich die Glieder der gesuchten Synthese zwischen Natur und Sittlichkeit wieder an, denn in jener ist ja doch die Bedingung zu dem höchsten Gut mitgelegen. Beide Erfordernisse liefert aber nicht die Natur, also müssen wir auf eine moralische

Weltursache schließen. Die Frage, weshalb der Mensch als moralisches Wesen Endzweck der Schöpfung sein könne, ist dadurch immer noch nicht gelöst. Auch hier wieder ist es die Idee der Glückseligkeit, durch die er zu dem Gedanken eines Zustandes kommt, der dann allerdings nicht Leistung des Menschen sein kann. Welt der Natur und Welt der Freiheit rücken so einander näher. Wir kommen zu dem Begriff eines Endzweckes der Schöpfung als derjenigen „Beschaffenheit der Welt, die zu dem, was wir allein nach Gesetzen bestimmt angeben können, nämlich dem Endzwecke unserer reinen praktischen Vernunft, und zwar sofern sie praktisch sein soll, übereinstimmt". Durch das moralische Gesetz haben wir einen Grund, „die Möglichkeit, Ausführbarkeit desselben, mithin auch (weil ohne Beitritt der Natur zu einer in unserer Gewalt nicht stehenden Bedingung derselben die Bewirkung desselben unmöglich sein würde) eine Natur der Dinge, die dazu übereinstimmt, anzunehmen. Also haben wir einen moralischen Grund, uns an einer Welt auch einen Endzweck der Schöpfung zu denken"[79]). Aber dieser Nachweis reicht nicht aus, nur auf ein moralisches Wesen als Welturheber schließen zu können, da bei einem göttlichen Wesen die Trennung zwischen technisch-praktischer und moralisch-praktischer Vernunft nicht vorhanden zu sein braucht, aber nach Beschaffenheit unseres Vermögens müssen wir sagen, daß wir ohne den Gedanken eines Welturhebers, der zugleich moralischer Gesetzgeber ist, nicht auskommen. Hat nun die theoretische Betrachtung eine verständige Weltursache, die praktische eine moralische postuliert, so entsteht die Möglichkeit einer Vereinigung: „Die objektive Realität der Idee von Gott, als moralischen Welturhebers, kann nun zwar nicht durch physische Zwecke allein dargetan werden; gleichwohl aber, wenn ihre Erkenntnis mit dem des moralischen verbunden wird, sind jene vermöge der Maxime der reinen Vernunft, Einheit der Prinzipien, so viel sich tun läßt, zu befolgen, von großer Bedeutung, um der praktischen Realität jener Idee, durch die, welche sie in theoretischer Absicht für die Urteilskraft bereit hat, zu Hilfe zu kommen."[80]) Allerdings ist das nur ein Denken nach der Analogie. Aber dieser moralische Beweis drängt sich dem Menschen immer wieder auf, eine andere Vereinigung zwischen

Natur und Sittengesetz läßt sich nicht denken, weil ein als Pflicht aufgegebener Endzweck in ihnen (den moralischen Gesetzen) und eine Natur ohne allen Endzweck, außer ihnen, in welcher gleichwohl jener Zweck wirklich werden soll, im Widerspruche stehen" [81]).

Die Verwertung des Zweckbegriffes für die Behandlung des Problems Natur und Freiheit zeigt, welche Bedeutung eine neue Fragestellung für die Lösung längst durchdachter Schwierigkeiten haben kann. Die „Kritik der Urteilskraft" hat in dem Begriff vom Menschen als dem Endzweck der Schöpfung Gedanken zu einer letzten Formulierung gebracht, welche sich von Beginn an bis zu diesem Werke verfolgen ließen. Der Gedanke von der Ausnahmestellung des Menschen hat nunmehr seine schärfste begriffliche Fassung erhalten, und es ist die Ethik, welche diese Lösung gab. Aber doch nicht sie allein. Es hat sich in der ganzen Darstellung gezeigt, wie unentbehrlich für die Idee des Endzweckes der Glückseligkeitsbegriff ist. Er steht an und für sich betrachtet außerhalb der Ethik. Er verlangt eine Zuordnung der Natur zu dem System der moralischen Ideen, da das Streben nach Glückseligkeit dem Menschen von dieser eingegeben ist. Dies natürliche Streben kommt aber einmal in dem Mechanismus der Natur nicht zu seinem Recht und wird gewissermaßen von ihm zurückgewiesen. Anderseits erlaubt die Ethik nicht, daß es zu einem Motiv für ein im strengsten Sinne sittliches Handeln werde. Trotzdem hält Kant, einem instinktiven Bedürfnis und einem Glaubenssatz der Religion gehorchend, an der Forderung einer Synthese von Sittlichkeit und Glückseligkeit fest und nimmt durch den letzteren Begriff ein natürliches Streben als Fundament in den Bau der moralischen Welt auf. Beide Systeme werden im Übersinnlichen vereinigt gedacht, während sie doch im Sinnlichen sich immer fliehen oder fliehen sollen. Aus dieser Paradoxie entspringen all die Schwierigkeiten, mit denen besonders Geschichts- und Religionsphilosophie zu ringen haben. Dadurch, daß der Begriff des Endzweckes den Menschen aus dem Naturzusammenhang heraushob, fehlte für sie ein Ansatzpunkt, von dem aus ihre methodische Begründung hätte geschehen können. Aber das Eine stand fest: im Schöpfungsplane des göttlichen Wesens mußte eine Vereinigung beider

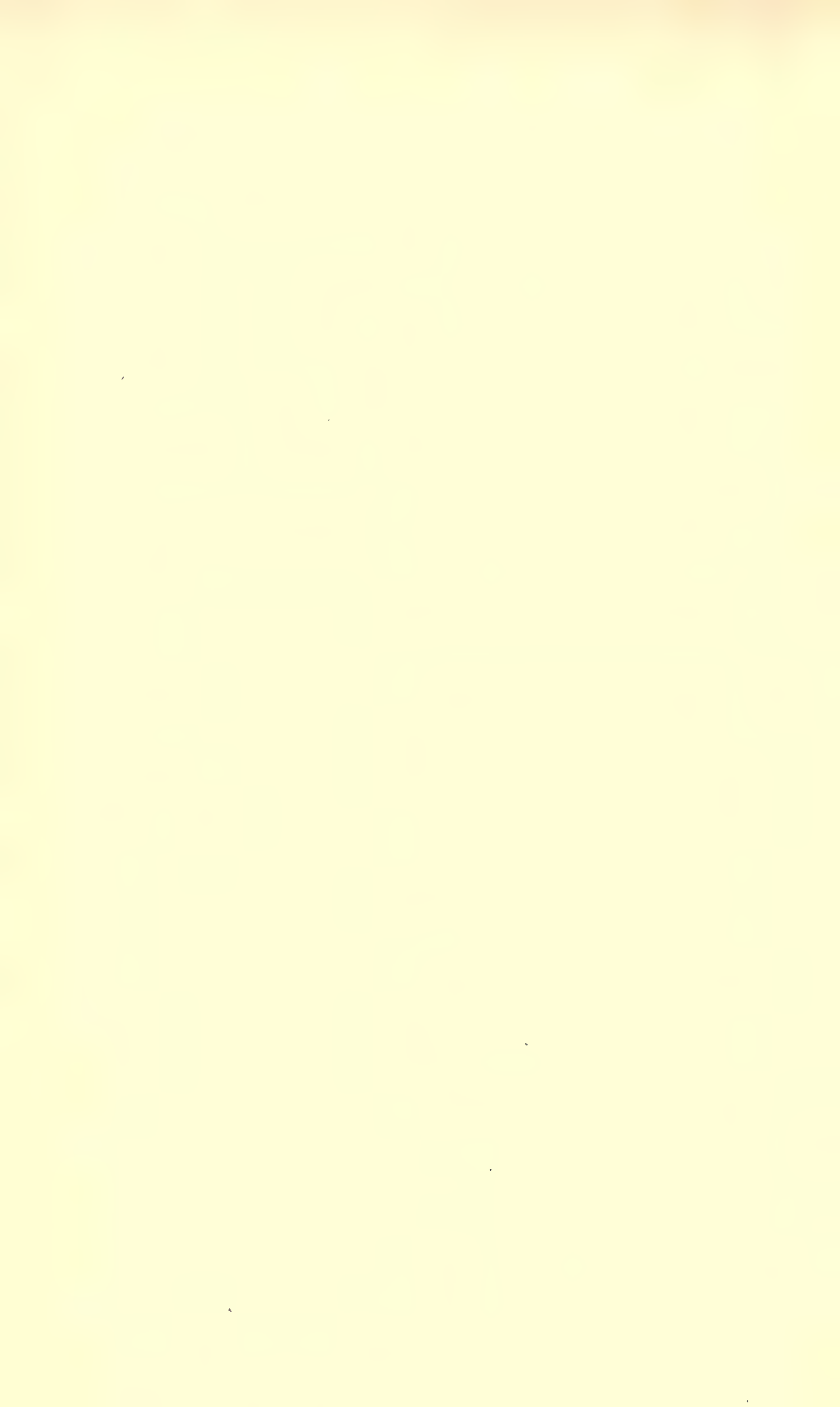
Systeme gedacht sein. So gab es immer eine letzte Zuflucht in das Übersinnliche, allerdings war dies die Flucht in ein asylum ignorantiae.

Die allgemeinen Begriffe, mit denen Kant das Verhältnis von Natur und Freiheit zu deuten sucht, sind damit entwickelt, es soll nun ihre Anwendung auf Geschichts-, Religions- und Rechtsphilosophie untersucht werden.



IV.

Die Geschichtsphilosophie.



Seit Renaissance und Reformation vollzieht sich ein Prozeß der Loslösung der Wissenschaften von der Herrschaft der religiösen Weltbetrachtung. Es ist geschildert worden, wie die mechanische Welterklärung das mittelalterliche Weltbild zerstörte. Dabei zeigte sich, wie diese neue Wissenschaft von einem kräftigen Gefühl für die Schönheit der Natur und vom Werte des Diesseits getragen wurde. Zugleich gab sie dem in der Renaissance entstehenden Bewußtsein von der Bedeutung des Individuums und seines Erlebens eine kräftige Stütze. Nirgend anders als hier erzielte menschliche Geistesarbeit sichere Erfolge. In der Gewißheit eigenen Denkens und Erkennens lag eine letzte Befriedigung. An Stelle jenseitiger Wertbestimmungen traten diesseitige. Und indem das antike Lebensideal nun in den Umkreis dieses neuen Gefühles trat, erwachte mit Notwendigkeit ein historisches Interesse. Es entsprang aus dem Interesse an der Gegenwart. Macchiavelli gewann seine großen historischen Anschauungen aus der Betrachtung der politischen Kämpfe seiner Zeit und das Gefühl nationalen Zusammenhanges mit dem alten Rom gab ihm ein tiefes Verständnis für die in jenem herrschenden und seine Größe bedingenden Gewalten. Das Emporblühen von Wissenschaft und Kunst in Italien, Frankreich und England regte zu Vergleichen an mit dem antiken Ideal. Der Kampf über den Wert der neuen Kunst im Vergleich zu der alten erfüllte das 17. Jahrhundert. Zugleich regten die Entstehung der nationalen Staaten, das in ihnen erwachende Kulturgefühl, die neuen Gedanken von dem unverbrüchlichen Menschenrechte und die auf diesem Grunde entstehenden neuen politischen Ideale zu Vergleichen mit der antiken Welt an, die doch keineswegs zuungunsten der Gegenwart ausfallen mußten. So verbanden sich schon hier wie in aller historischen Betrachtung unmittelbares Interesse an vergangenem Menschen-

tum mit dem instinktiven Bedürfnis, den eigenen Wert vor ihm zu rechtfertigen.

Die neue Wissenschaft von der Geschichte verwertete ebenso wie die mechanische Welterklärung den Gedanken eines rationalen Zusammenhanges alles Geschehens. Insbesondere gab die naturrechtliche Theorie die Idee einer in allen gesellschaftlichen und politischen Erscheinungen hervortretenden unabänderlichen Ordnung. An ihr prüfte sie die Gesetze der Staaten und maß ihren Wert an dem abstrakten Ideal. Zugleich entzog sie die rechtliche Gliederung des gesellschaftlichen Lebens der vermeintlichen Willkür einer göttlichen Satzung und bereitete so die Möglichkeit einer rein wissenschaftlichen Betrachtung vor. In demselben Sinne wirkte aber vor allem die mechanische Welterklärung. Sie gab den geschichtlichen Untersuchungen den Gedanken von der notwendigen, unzerstörbaren Verknüpfung alles Geschehens. Damit schloß sie alle übernatürliche Einwirkung aus und die unvermischte, rein ursächliche Erklärung führte zum Ausschluß einer Interpretation des historischen Geschehens von einem göttlichen Heilsplane aus, wie ihn Augustinus und zuletzt noch Bossuet und Vico durchzuführen unternommen hatten. Anderseits hatte sich die Geschichte auch wieder ihr eigentümliches Recht gegenüber der Naturwissenschaft zu erkämpfen. Gegenüber deren Exaktheit konnte sie dem bekannten Vorwurf Descartes' nicht entgehen. Wie die Philosophie, so bemühte sich auch die Wissenschaft der Geschichte, dem von der Naturwissenschaft erreichten Ideal nahe zu kommen.

Dies Ziel zu erreichen, boten sich verschiedene Wege. Da das menschliche Geschehen dem allgemeinen Naturgeschehen zugeordnet ist, konnte der Versuch gemacht werden, es in Abhängigkeit von ihm zu begreifen. Dann begann die Untersuchung bei der Betrachtung der planetarischen Bedingtheit des Daseins. Zugleich wurde daraus der Gedanke von der langen Dauer der Menschheitsgeschichte gewonnen. Dann untersuchte man die spezielleren Bedingungen einer besonderen historischen Erscheinung. Es entstanden daraus die Lehren eines Bodinus, Dubos, Montesquieu und der Anderen über den Zusammenhang des Klimas mit dem seelischen Habitus eines Volkes, aus dem sich dann seine gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse, seine Sitten,

Religion und Kunst ergaben. Über Ansätze kam man in dieser Hinsicht kaum hinaus, auch fehlte eine genaue Grenzbestimmung für diese Einwirkung, an Opposition fehlte es deshalb nicht, wie besonders das Beispiel des Helvétius es zeigt. Auch andere, damals gebildete Begriffe dienten dem gleichen Ziele. Ursprünglich nur ein Mittel der Klassifikation, wurden die äußeren Merkmale der Unterscheidung bald in Zusammenhang mit den klimatischen Verhältnissen gebracht und kombiniert mit der Ansicht von der geistigen Grundstimmung eines Volkes. Immer hielt man dabei an dem Gedanken von der Einheit des Menschengeschlechts fest.

Das zweite war, daß im Hinblick auf die naturwissenschaftliche Methode und die Sicherheit ihres Vorwärtsschreitens die Grundlagen der Geschichte als Wissenschaft untersucht wurden. Man bereitete sich den Boden, indem man die Berichte aus der Vergangenheit unter Zugrundelegung eines ursächlichen, natürlichen Zusammenhanges prüfte und das Wunderbare ausschloß. Spinoza hat dies klar gesehen, wenn er in bezug auf die Bibelerklärung sagt: „Sicuti methodus interpretandi naturam in hoc potissimum consistit, in consinnanda scilicet historia naturae, ex qua, utpote ex certis datis, rerum naturalium definitiones concludimus: sic etiam ad Scripturam interpretandam necesse est eius sinceram historiam adornare et ex ea tanquam ex certis datis et principiis mentem auctorum Scripturae legitimis consequentiis concludere.“ [1]) Von da aus drang man in die eigentliche Methodenlehre der Geschichte ein. Man prüfte die Sicherheit der überlieferten Zeugnisse, indem man den Maßstab der Normalität des Empfindens bei den Berichterstattern anlegte und Anormales ausschaltete. Noch tiefer drang man vor, wenn man historische Zeugnisse aus dem Geist der Zeit zu erklären versuchte. Auch die Hilfswissenschaften der Geschichte, wie Diplomatik, Genealogie und Statistik wurden ausgebildet und lieferten das Gerüst zu einer wissenschaftlichen Begründung der Darstellung.

Schließlich ist des Versuches zu gedenken, das historische Leben in Analogie mit den mechanischen Vorgängen als bestimmten Gesetzen unterworfen zu betrachten. Die Geschichte wurde zur Geschichtsphilosophie. Der allgemeine Grundgedanke, von welchem dabei ausgegangen wurde, war der von der Gleichheit

der menschlichen Natur bei aller Verschiedenheit ihrer Erscheinungen. Vorbereitet wurden diese Anschauungen durch Descartes' Lehre von der Mechanik der Affekte, deren Methode darin bestand, daß er für die mit Hilfe logischer Unterscheidungen gewonnene Systematik einen gesetzmäßigen Ablauf des Geschehens konstruierte. Spinoza übernahm diese Ideen und baute sie nach der psychologischen Seite durch tiefere Analyse und Verwertung des Assoziationsprinzipes aus. So erhielt die spätere Zeit den Gedanken von der Gesetzmäßigkeit der seelischen Vorgänge, sie verbreiterte aber die psychologische Grundlage. Dies geschah durch die bessere Kenntnis vom Menschen, wie das Studium der Naturvölker sie übermittelte. Dann wurden besonders die Untersuchungen Lockes und seiner Schule für die Grundlegung einer Geschichtsphilosophie wichtig. Und hier war es vor allem der Gegensatz zu Hobbes, der dazu führte, das Vorhandensein ursprünglicher altruistischer Empfindungen neben den egoistischen zu betonen. In ihnen waren zwei Prinzipien gegeben, welche in Analogie mit den anziehenden und abstoßenden Kräften der anorganischen Natur vorgestellt wurden. Daß auch sie einen harmonischen Zusammenhang darstellen mußten, ergab sich als selbstverständliches Postulat, da es in der allgemeinen Weltanschauung wurzelte.

Die Begriffe, mit denen das 18. Jahrhundert die geschichtlichen Erscheinungen zu verstehen suchte, sind damit gegeben [2]). Ihre eigentümliche Richtung aber erhielt die historische Betrachtung aus dem besonderen Kulturgefühl dieses Zeitalters heraus. Es war vornehmlich bestimmt von dem Gedanken der einzigartigen Stellung des Menschen als eines vernünftigen Wesens in der Schöpfung. Besondere Rechte und besondere Pflichten erwuchsen ihm daraus. Beide wurden in wechselnder Stimmung verschieden betont. Neben den Denkern, welche schwelgten in dem Hochgefühle der Ergebnisse menschlicher Wissenschaft und sich schwärmerisch dem Gedanken der Unendlichkeit menschlichen Strebens hingaben, ließen sich andere vernehmen, welche in das Klagelied Pascals von dem „roi dépossédé“ einstimmten und den Zwiespalt empfanden zwischen der dem Menschen gestellten höheren Aufgabe und der Unzulänglichkeit seiner Leistung. Rousseau stand nicht allein mit seiner Anklage gegen die Kultur. Im ganzen

aber entnahm das Zeitalter der Aufklärung aus dem es erfüllenden Grundgedanken das positiv Fördernde. Mit der Stellung der Aufgabe traute es sich auch den Mut zu, sie zu lösen oder der Lösung näher zu führen. Diese Tendenzen traten am deutlichsten in den pädagogischen und politischen Forderungen der Zeit entgegen. Sie wird dabei von einem zukunftsfreudigen Optimismus getragen, der aus dem Glauben an die vernünftige, d. h. gute Natur des Menschen entspringt. Ihren Forderungen gilt es zu genügen. Zuerst im individuellen Leben. Mit hoffnungsfroher Begeisterung und einer oft fast kindlichen Zuversicht wendet sich dies Zeitalter der Aufgabe der Erziehung zu, zugleich mit dem Bewußtsein, zum ersten Mal wirklich methodisch vorzugehen. Dies Streben steht aber im Dienste eines noch höheren: der Ausbildung eines Weltbürgertums. In dieses Ideal münden alle die Bemühungen ein, welche der Befreiung der Menschheit dienen sollen. Religiöse und politische Freiheit ist die Forderung, welche die Denker des 18. Jahrhunderts einstimmig erheben.

Aus alledem erwächst das eigentümliche Kulturgefühl der Aufklärung. In einer vernünftig geordneten Welt steht der vernünftige Mensch mit der Aufgabe, seine eigenen Angelegenheiten, sein politisches und soziales Leben vernünftig einzurichten, in der bestimmten Hoffnung, daß dies möglich sei, im Hinblick auf eine Menschheit, die unter den Segnungen einer solchen Ordnung glücklich leben werde, nicht unwillig über die Einsicht, so eigentlich für eine ferne Zukunft zu arbeiten. Doch nicht bloß eine solche Hoffnung ist es, die ihn beseligt, es ist auch die Gewißheit, daß das eigene Zeitalter einen mächtigen Schritt vorwärts in der Entwicklung der Menschheit getan habe. Sind nicht manche Schranken gefallen, die die Kirche, die der Staat aufrichtete, sehen wir nicht freie Menschen ihre Geschicke bestimmen, fühlen wir uns nicht einig mit allen Menschen in der Arbeit für diese Gedanken?

Wenn dies Zeitalter auf die Vergangenheit blickte, so trug es an sie aus dem Glauben an sich selbst einen sicheren Maßstab der Beurteilung heran. Die von ihm gewonnene Freiheit war das Ziel der Entwicklung, und die frühere Zeit wurde abgeschätzt nach dem, was sie für dies Ideal geleistet hatte. So erhielten Geschichtsdarstellung und Geschichtsphilosophie sichere Richtungslinien.

Der Gedanke, daß Menschheitsentwicklung ein Fortschritt sei und vor allem sein werde, gab der Betrachtung ihre eigentümliche Geschlossenheit. Und auch die Stadien der Entwicklung lagen unverrückbar fest. Wie der Einzelne sich vom Kindesalter zum Mannesalter, vom Leben in Trieben und Sinnen zur Herrschaft der Vernunft bildet, so ist auch der Gang der Geschichte zu deuten: aus der Herrschaft der Sinnlichkeit und der Gebundenheit des Geistes führt der Weg zur Freiheit. Dies zu zeigen und damit der weiteren Entwicklung zu dienen, ist die Aufgabe der Geschichte.

Bis zum Verdruß ist die geschichtliche Betrachtung der Aufklärung als einseitig bezeichnet worden. Dieser Vorwurf soll hier nicht diskutiert, doch soll das summarische Urteil, diese Zeit sei unhistorisch gewesen, zurückgewiesen werden. Nur wer nach bekannter Schablone seine Ansicht aus dem rationalistischen Grundzug des Zeitalters ohne wirkliche Kenntnis herauskonstruiert, kann es wiederholen. Die Bekanntschaft mit ihm muß vielmehr zu der Einsicht führen, daß es die erste Anregung zur historischen Besinnung aus dem charakterisierten Selbstgefühl entnahm. Daß dadurch das Urteil verwirrt wurde, daß außerdem die Sammlung des historischen Materials eine dürftige, ein wirklich kritischer Standpunkt noch nicht gewonnen war, soll nicht bestritten werden. Das alles reicht aber nicht zu, um jenen Vorwurf so allgemein auszusprechen. Vergessen werden darf vielmehr nicht, daß die Aufklärung schon die wichtigsten Grundbegriffe historischer Betrachtung geschaffen hat.

Es ist schon angedeutet worden, daß das 18. Jahrhundert die Geschichte in den Dienst seines Kulturgedankens stellte. Daß sie praktischen Forderungen dienen, daß sie nicht nur lehren, sondern auch belehren, daß sie den Menschen bessern müsse, erschien als ein selbstverständliches Postulat. Auch weniger hoch gestellten Anforderungen sollte sie genügen. Die Erfahrungen der Vergangenheit sollten genutzt werden für die Aufgaben des täglichen Lebens, das Schicksal der Großen sollte schließlich den Kleinen helfen, ihr Lebensschiff behaglich in einen ruhigen Hafen zu bringen. Man pflegt diese Betrachtung eine pragmatische zu nennen und ebenso bezeichnet man Bolingbroke als den, der zuerst ihre Grundgedanken entwickelte.

Bolingbroke ist nach seiner ganzen Geistesverfassung und den Erfahrungen seiner Tätigkeit als praktischer Politiker einer rein gelehrten Betrachtung der Geschichte abgeneigt. Er verlangt von der Geschichte, daß sie eine unmittelbare Beziehung auf das Leben habe, deshalb bedeutet ihm alte Geschichte weniger als die neuere, wenn er auch den Wert der römischen Geschichte nicht verkennt. So kommt er zu recht schiefen Urteilen über die antiken Historiker im Verhältnis zu den modernen, unter denen er Macchiavelli, wie nach ihm Hume, die größte Bewunderung zollt. In seinen „Letters on the study and use of history" fragt er zuerst nach dem Interesse, das wir an der Geschichte nehmen. Die Eigenliebe des Menschen scheint ihm die Quelle desselben zu sein. Der Mensch hat das Bedürfnis, das Gedächtnis an seine eigenen Taten und das an die seiner Vorfahren lebendig zu erhalten, der Mensch ist das Objekt aller Geschichte. Ihre Hauptbestimmung ist aber nun die Menschen weiser und tugendhafter zu machen. Gegenüber einer ethischen Unterweisung durch Entwicklung eines Tugendbegriffes hat sie den Vorzug einer größeren Anschaulichkeit durch die Beispiele, die sie der Vergangenheit entnimmt. Sie bereitet so auf das Leben vor, indem sie einen viel größeren Umkreis von Tatsachen umfaßt, als unser eigenes Erleben jemals zeigen würde. Auch gibt sie vollständige, in sich abgeschlossene Bilder, wie eigene Erfahrung sie nicht zeigen kann. In demselben Sinne wirkt auch die historische Gerechtigkeit, da sie ein unparteiisches Urteil fällt, dessen die Mitwelt, weil sie den Charakter einer Persönlichkeit nicht völlig durchschaut, nicht fähig ist. Überhaupt liegt darin ihr Vorzug, daß sie den ursächlichen Zusammenhang und die Verkettung der Dinge darstellt. Schließlich ist das historische Interesse dem philosophischen zu vergleichen. Durch eine umfassende Induktion gelangen wir zu allgemeinen Einsichten über Leben und Menschen: „We ought always to keep in mind, that history is philosophy teaching by examples how to conduct ourselves in all the situations of private and public life; that therefore we must apply ourselves to it in a philosophical spirit and manner; that we must rise from particular to general knowledge, and that we must fit ourselves for the society and business of mankind by accustoming our minds to reflect and mediate on the characters we find described, and the course of

events we find related there" [3]). Eine solche philosophische Interpretation gibt entweder der Historiker schon selbst oder der Leser entwickelt seinerseits derartige Ideen.

Dies sind im wesentlichen Bolingbrokes Gedanken, wie sie lose aneinandergereiht ohne in die Tiefe dringende Untersuchung von ihm gegeben werden. Die eigentlichen Fundamente historischer Betrachtung wurden erst durch Montesquieu gelegt.

Montesquieu geht aus von dem Gedanken einer in der Erscheinungswelt angelegten rationalen Ordnung, welche gegenüber dem diese beherrschenden Wechsel eine gleichbleibende, ewige ist. Den Beweis für diese Wahrheit sieht er in der für die physische Welt geltenden Gesetzmäßigkeit. Er hat den naturwissenschaftlichen Problemen in der mittleren Periode seines Denkens Interesse und Arbeit zugewendet, und in den „lettres Persanes" sind es die Leistungen der modernen astronomisch-physikalischen Forschung, denen der Morgenländer uneingeschränkte Bewunderung im Gegensatz zu der sonst geübten Kritik zollt. Ihre Vertreter sind der „raison humaine" gefolgt und „ne nous parlent que des lois générales, immuables, éternelles, qui s'observent sans aucune exception, avec un ordre, une régularité et une promptitude infinie, dans l'immensité des espaces" [4]). Im Gegensatz zu diesen Gesetzgebern der Natur stehen die der menschlichen Gesellschaft, ihre Gesetze sind dem Wechsel unterworfen, und es entsteht die Frage, ob nicht auch hier eine Gleichförmigkeit möglich sei. Auch dies Problem wird in der genannten Schrift behandelt, und wir erhalten die charakteristische Antwort: „La justice est un rapport de convenance qui se trouve réellement entre deux choses; ce rapport est toujours le même, quelque être qui le considère, soit que ce soit Dieu, soit que ce soit un ange ou enfin que ce soit un homme." Und nach Erledigung der Einwände kommt Montesquieu zu dem Resultat: „la justice est éternelle et ne dépend point des conventions humaines" [5]). Mechanische Weltbetrachtung und naturrechtliche Theorie treten hier zusammen, und in dem Hauptwerke finden wir Ansätze, für die Vereinigung dieser beiden Prinzipien ein noch höheres zu finden. In dem grundlegenden ersten Kapitel von Buch I heißt es: „Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature

des choses; et dans ce sens, tous les êtres ont leurs lois: la divinité a ses lois, le monde matériel a ses lois, les intelligences supérieures à l'homme ont leurs lois, les bêtes ont leurs lois, l'homme a ses lois." Den vernünftigen Wesen wohnt die Fähigkeit inne, sich Gesetze zu geben, aber sie sind dabei gebunden an bestimmte Regeln, ebenso wie der Weltschöpfer. Diese Regeln haben Geltung, bevor es vernünftige Wesen gab: „Avant qu'il y eût des êtres intelligents, ils étaient possibles: ils avaient donc des rapports possibles, et par conséquent des lois possibles. Avant qu'il y eût des lois faites, il y avait des rapports de justice possible. Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé de cercle tous les rayons n'étaient pas égaux." Damit sind wir auf eine dreifache Quelle der Gesetzmäßigkeit im gesellschaftlichen Leben gewiesen: die Natur des Menschen als eines être intelligent, die Natur der sozialen und politischen Beziehungen und die Natur der Rechtsordnungen, welche diese Beziehungen regeln.

Doch bevor wir diesen Zusammenhängen nachgehen, wollen wir uns noch einmal der Parallele zwischen physischer und psychischer Welt erinnern. Wenn Montesquieu den Versuch machte, eine Gesetzmäßigkeit für diese nachzuweisen, so war er ohne weiteres an das Vorbild der Naturwissenschaft gewiesen. Von ihr übernimmt er nicht nur den Gedanken, sondern auch die Form der Gesetzmäßigkeit. An die Stelle der Geschichtsbetrachtung Bossuets, welche sich des übernatürlichen Einflusses der Vorsehung als Erklärungsprinzips bediente, tritt die Geschichte der Tatsachen und ihre Ableitung aus rein natürlichen Bedingungen. Zugleich aber betrachtet Montesquieu das gesellschaftliche Leben in Analogie mit einem System von Kräften. Es gleicht ihm einer Maschine, deren tadelloser Gang an bestimmte Bedingungen gebunden ist und die nur so den gewollten Zweck erreicht. Das Idealsystem der politischen Zustände wird gewissermaßen ausbalanciert wie ein System physikalischer Kräfte für einen gewünschten Ruhezustand, allerdings mit dem Unterschiede, daß im Leben der Menschen es keine Ruhe gibt. Und so ergibt sich ein gewisser Rhythmus des Geschehens, jedes politische System tendiert nach der Erfüllung der in ihm angelegten Möglichkeiten. Die verschiedenen Völker

und Zeiten treten auf Grund natürlicher Bedingungen in einen solchen systematisch vorherbestimmten Zusammenhang, der ihr Schicksal nunmehr in eine in ihm liegende Ordnung des Geschehens zwingt. Sie leben sich in ihm aus und vergehen, sobald die das System erhaltenden Kräfte nicht mehr in dem durch das Prinzip geforderten Verhältnis zueinander stehen. Unter dieser Form betrachtet Montesquieu das Römerreich und seine Geschichte. In den „Considérations" finden sich die systematischen Grundbegriffe, welche das Hauptwerk entwickelt, schon in Anwendung. Als Bedingung für die Erhaltung eines politischen Körpers wird die Einheit bezeichnet, es ist eine „union d'harmonie, qui fait que toutes les parties, quelque opposées qu'elles nous paraissent, concurent au bien général de la société, comme des dissonances dans la musique concurent à l'accord total. Il peut y avoir de l'union dans un Etat où l'on ne croit voir que du trouble, c'est-à-dire une harmonie d'où résulte le bonheur, qui seul est la vraie paix. Il en est comme des parties de cet univers, éternellement liées par l'action des unes et la réaction des autres" [6]). Das Gesetz der Entwicklung des römischen Reiches faßt er dann kurz so zusammen: „Voici, en un mot, l'histoire des Romains: ils vainquirent tous les peuples par leurs maximes; mais, lorsqu'ils y furent parvenus, leur république ne put subsister; il fallut changer de gouvernement, et des maximes contraires aux premières, employées dans ce gouvernement nouveau, firent tomber leur grandeur." [7])

Das System, als psychische Erscheinung begriffen, läßt sich darstellen durch den Begriff des esprit général. Er bedeutet einen Zusammenhang psychischer Energien, welchen Montesquieu so beschreibt: „Il y a dans chaque nation un esprit général sur lequel la puissance même est fondée: quand elle choque cet esprit, elle se choque elle-même, et elle s'arrête nécessairement." [8]) Diese allgemeine Formulierung wird in bezug auf die Römer gelegentlich der Frage, ob das Glück in ihrer Geschichte die ausschlaggebende Rolle gespielt habe, so spezialisiert: „Ce n'est pas la fortune qui domine le monde . . . Il y a des causes générales, soit morales, soit physiques, qui agissent dans chaque monarchie, l'élèvent, la maintiennent, ou la précipitent; tous les accidents sont soumis à ces causes . . .

En un mot, l'allure principale entraîne avec elle tous les accidents particuliers." [9]) Aber während Montesquieu die physischen Ursachen in ihren Wirkungen hier kaum untersucht, läßt er desto deutlicher den überwiegenden Einfluß der psychischen hervortreten, ja seine gesamte Darstellung versucht einen solchen für die römische Geschichte nachzuweisen. Ein allgemeiner Satz sagt dies: „plus d'Etats ont péri parce qu'on a violé les mœurs que parce qu'on a violé les lois" [10]). Die ursprüngliche Kraft der Römer war gelegen in der Einfachheit ihres Lebens, dem gleichverteilten Besitz, der Vaterlandsliebe, dem nationalen Heer und insbesondere in ihren kriegerischen Tugenden. Durch die konsequente Niederzwingung aller Völker durch die Waffen und die strenge Beobachtung des Grundsatzes, nur mit einem geschlagenen Feinde Frieden zu schließen, wurden die Römer Herren der Erde. Mit der wachsenden Größe des Reiches und der Hauptstadt nahm das römische Volk das Gift in sich auf, dem es erlag. Die fern von der Heimat kämpfenden Legionen verloren die Fühlung mit dem vaterländischen Boden und dem auf ihm gewachsenen Empfinden, der Staatsgedanke verlor damit seine Kraft. Im Innern wirkten zerstörend die Parteigegensätze, und die ursprüngliche Harmonie zwischen Staatsform und gesetzlicher Ordnung wurde zerstört durch die zunehmende Größe des Volkes. Der Verlust aller jener sittlichen Kräfte mußte notwendig zur Auflösung der Republik führen, sie hatte aufgehört zu sein, selbst als es nach dem Tode Cäsars niemand gab, um sofort an ihre Stelle die Monarchie zu setzen. Das Volk hatte seine Freiheit verloren, ohne daß ein Tyrann da war, der sie ihm nahm.

Nach 20jähriger Arbeit hat Montesquieu sein Hauptwerk „De l'esprit des lois" veröffentlicht. Ein ungeheures, wenn auch nicht kritisch gesichtetes Material hat er verarbeitet, sein Blick reicht über die Bewohner der Erde. Er ist jetzt befähigt, sich das in den „Considérations" an einer einzelnen Stelle behandelte Problem allgemein vorzustellen. Die Prinzipien seiner Geschichtsbetrachtung treten allgemeiner und deutlicher hervor, ohne daß sie jedoch zu absoluter Klarheit und Präzision emporgehoben wären. Ein Blick auf die Gesamteinteilung des Werkes zeigt schon, wie wenig es ihm gelungen ist, eine wirklich genetische Ableitung historischer Erscheinungen zu geben.

Als allgemeinster Begriff tritt auch hier der des „esprit général" auf, die Faktoren, aus denen er gebildet wird, sind: le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs, les manières. — A mesure que, dans chaque nation, une de ces causes agit avec plus de force, les autres lui cèdent d'autant [11]). Von diesen Einflüssen wird der Mensch geformt und tritt uns so in den verschiedensten Gestalten entgegen, aber überall ist es doch dieselbe Menschennatur, die allen diesen Erscheinungen zugrunde liegt. Wir müssen von dem Menschen der Natur ausgehen, um den Menschen als Glied eines gesellschaftlichen Zusammenhanges, eines Volkes und Staates zu verstehen. Dabei tritt uns sofort seine Doppelnatur entgegen, er ist ein être physique und ein être intelligent. Als ersteres gehorcht er den unveränderlichen Gesetzen der Natur, als letzteres gibt er sich selbst Gesetze. Doch auch hierin ist er nicht ungebunden, er folgt seiner vernünftigen Natur. Wir finden zwar nirgend eine genaue Begriffsbestimmung dieses natürlichen Menschen, aber seine Grundeigenschaften lassen sich doch aus verschiedenen Äußerungen zusammenstellen. Neben der theoretischen Vernunftanlage sind es die Eigenschaften der Freiheit und Gleichheit, der Trieb, sich selbst zu erhalten, gewisse primitive sittliche Instinkte wie das Schamgefühl, das Gefühl der Verpflichtung gegen Frau und Nachkommenschaft, das Gefühl der Dankbarkeit. Ebenso gibt es ursprüngliche Menschenrechte wie die Freiheit, das Recht der Notwehr, das Gesetz des natürlichen Lichtes, qui veut que nous fassions à autrui ce que nous voudrions qu'on nous fît [12]). Dieser natürliche Zustand wird für Montesquieu zum Idealzustande, in diesem Sinne sagt er: „rappeler les hommes aux maximes anciennes, c'est ordinairement les ramener à la vertu" [13]). Der Platz der Tugend ist aber an der Seite der Freiheit.

Ebenso finden wir bei den Menschen eine gleiche Affektanlage. Das Gefühl der eigenen Schwäche, die Furcht, die natürlichen Bedürfnisse und ihre Befriedigung, primitives Sichhingezogenfühlen zu gleichartigen Wesen, Streben nach Erkenntnis und Mitteilung beherrschen den Menschen vor Gründung der Gesellschaften. Diese Affekte begreift Montesquieu wie gleichförmig wirkende Naturkräfte, er versucht ihr typisches Verhalten zu bestimmen.

Die Affektenlehre des 17. Jahrhunderts wirkt hier deutlich nach.

Die erste Veränderung dieser gemeinsamen Naturanlage geschieht nun durch das Klima. Es übt zuerst Herrschaft über den Menschen aus. Nach dem Vorgange von Bodin und Dubos versucht Montesquieu, einen Zusammenhang nachzuweisen zwischen dem Klima und der allgemeinen Gemütsstimmung eines bestimmten Volkes. Er versucht eine physiologische Theorie dieses Einflusses zu geben, indem er den Einfluß der kalten und der warmen Zone auf den Blutumlauf untersucht. Das Klima beeinflußt dann weiter die Lebensart und die Produktionsverhältnisse. In diesem Zusammenhange erhebt sich Montesquieu zu weltgeschichtlicher Betrachtung, wenn er die Überlegenheit der europäischen Völker auf die große Ausbreitung der temperierten Zone in diesem Erdteil zurückführt. Eine solche fehlt in Asien, die kalte Zone erzeugt starke, die heiße schwache Naturen, so entsteht der Gegensatz der Herren und Knechte, in Europa steht der Starke dem Starken gegenüber, dort ist die Sklaverei, hier die Freiheit herrschend [14]). Doch diese Herrschaft des Klimas ist nicht ganz unabänderlich: „La nature et le climat dominent presque seuls sur les sauvages." [15]) Durch die Kultur befreit sich der Mensch zu einem Teile von dieser Herrschaft, er hat eine eigene Geschichte.

Neben den klimatischen Bedingungen beeinflussen die des Wohnplatzes die Völker. Güte oder Minderwertigkeit des Bodens bedingen die Form der Ansiedlung, die wirtschaftliche Struktur, die Bevölkerungszahl und damit die Regierungsform. Landwirtschaft, Industrie und Handel werden in ihrem Einfluß auf den seelischen Gesamthabitus eines Volkes untersucht, und besonders ist es der Handel, dem Montesquieu die größten Sympathien entgegenbringt: „où il y a des mœurs douces il y a du commerce, et partout où il y a du commerce il y a des mœurs douces" [16]). Zugleich erzeugt er Reichtümer und damit Luxus, und im Gefolge davon fördert er die Künste. Das komplizierte Triebwerk des gesellschaftlichen Mechanismus wird so offenbar. Die natürlichen Bedingungen im Zusammenhang mit den natürlichen Instinkten erzeugen verschiedene Formen des sozialen und wirtschaftlichen

Lebens, welche ihrerseits dann wieder bestimmte geistige Energien zur Wirksamkeit bringen.

Bis hierher hat vornehmlich der naturwissenschaftlich orientierte Psychologe zu uns gesprochen, wir vernehmen die Stimme des Juristen und Politikers, wenn wir nach der Bedeutung der Regierungsform in dem dargestellten Zusammenhang fragen. Recht deutlich tritt hier die Grundansicht von dem Beherrschtsein der Erscheinungen durch eine rationale Ordnung entgegen. Zwar das Vorhandensein einer bestimmten Regierungsform zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Orte läßt sich durch die dargestellte Ursachenverkettung in jedem Falle erklären, aber unabhängig davon läßt sich diese Form betrachten und aus ihr das Gesetz ihrer Entwicklung ableiten. An jeder Regierungsform läßt sich eine nature und ein principe unterscheiden: „Il y a cette différence entre la nature du gouvernement et son principe, que sa nature est ce qui le fait être tel: et son principe ce le fait agir. L'une est sa structure particulière, et l'autre les passions humaines qui le font mouvoir[17])." Drei Formen der Regierung gibt es: die republikanische, die monarchische und die despotische. Aus der Natur einer jeden folgen unmittelbare Gesetze, eine jede hat eine ihr eigentümliche Struktur, deren Notwendigkeit sich deduzieren läßt, z. B. das Wahlrecht in der Demokratie.

Ein solches System entwickelt in der Wirklichkeit sein Prinzip, eine bestimmte „passion". Parallel der obigen Einteilung sind es la vertu, l'honneur und la crainte. Aber diese Affekte müssen als sozialpsychische Kräfte eigener Art aufgefaßt werden. In der „Vorbemerkung" betont Montesquieu ausdrücklich, daß er z. B. von der vertu politique handle: „que ce que j'appelle la vertu dans la république est l'amour de la patrie, c'est à dire l'amour de l'égalité. Ce n'est point une vertu morale ni une vertu chrétienne, c'est la vertu politique." Die verschiedenen Arten der Tugend, der Ehre und der Furcht bestehen in allen Regierungsformen, aber jede von ihnen besitzt einzig und allein ein bestimmtes, nur in ihr mögliches und vorkommendes Prinzip, seine Natur erzeugt es sich ihr adäquat. Wir sahen oben, wie Montesquieu in den „Considérations" diese Begriffe benutzt, um den Untergang des Römerreiches

zu erklären. Das Prinzip bedingt das Schicksal eines Volkes, besonders an despotisch regierten Staaten läßt sich seine Übermacht erweisen: „Le principe du gouvernement despotique se corrompt sans cesse, parce qu'il est corrompu par sa nature. Les autres gouvernements périssent, parce que des accidents particuliers en violent le principe: celui-ci périt par son vice intérieur. Für alle Formen aber gilt der Satz: „Lorsque les principes du gouvernement sont une fois corrompus, les meilleures lois deviennent mauvaises et se tournent contre l'Etat; lorsque les principes en sont saints, les mauvaises ont l'effet des bonnes: la force du principe entraîne tout[18]). Die materialistische Geschichtsauffassung des 19. Jahrhunderts hat diese Gedanken weitergebildet, die Auffassung des in den Regierungsformen waltenden Mechanismus erinnert an Comtes Lehre von der Statik und Mechanik der politischen Kräfte. Auf dieser Einsicht in das Kräftespiel der Gesellschaft baut sich nun Montesquieus Idealverfassung auf. Die Freiheit ist das unveräußerliche Recht des Menschen. Der Gesetzgeber hat die Aufgabe, sie innerhalb des staatlichen Lebens zu erhalten. Dies ist da erreicht, wo eine ungestört funktionierende Gesetzgebung dem Bürger Sicherheit oder das Gefühl einer solchen verleiht. Die Trennung der drei Gewalten: der gesetzgebenden, der vollziehenden, der richterlichen garantiert sie.

Aus dem Vorhergehenden versteht man die Wahrheit des Urteils: „Montesquieu denkt nicht genetisch“ [19]). Aber er hat Kategorien geschaffen, welche die historische Betrachtung seiner Zeit nutzen konnte. Und indem er auf die Gleichförmigkeit der Wirkung physischer und psychischer Ursachen hinwies, richtete er den Blick von der unübersehlichen Fülle der Einzeltatsachen, dem Anekdotenkram hin auf die gleichbleibende Struktur des gesellschaftlichen Lebens bei allen Völkern und zu allen Zeiten. Die Fruchtbarkeit dieser Gesichtspunkte hatte er doch auch schon selbst in den „Considérations“ erwiesen. Zugleich „tritt in diesem Buche der wirkliche historische Pragmatismus, der von dem lehrhaften, wenn wir so sagen dürfen, pädagogischen, wohl unterschieden werden muß, auf einen großen Gegenstand angewendet und in eine geistvolle, fesselnde Form gekleidet, überhaupt zum erstenmal auf“ [20]).

Der erste, welcher auf dem von Montesquieu bereiteten Boden weiterbaute, ist Voltaire[21]) gewesen. Er ist überzeugter Anhänger von Newtons Naturbetrachtung. Dieser ist ihm der Philosoph, welcher keinen Rivalen haben kann, und so versuchte er die Popularisierung seines Systems in der „Philosophie de Newton". Die Gedanken der Notwendigkeit und der Ordnung alles Geschehens übernimmt er von dem Engländer und hat an ihnen durch sein ganzes Denken festgehalten, wenn auch seine Weltanschauung anfangs eine mehr optimistische, später nach den Erfahrungen des Lebens mehr pessimistische Färbung erhielt.

Die Gewißheit der Erkenntnis in der mathematischen Naturwissenschaft ist Voltaire das nicht zu erreichende Ideal in den historischen Wissenschaften. „Toute certitude qui n'est pas démonstration mathématique n'est qu'une extrême probabilité; il n'y a pas d'autre certitude historique." [22]) Unser Bestreben muß sein, die überlieferten Tatsachen so zu bearbeiten und zu untersuchen, daß Wissenschaft entstehen kann. Nichts kann sich ereignen, ohne daß es nicht durch den Herrn aller Dinge bedingt wäre. Die Gleichförmigkeit des Naturlaufes darf nicht unterbrochen gedacht werden. Die Anwendung des Satzes vom zureichenden Grunde führt zur Trennung der Fabel von den wirklichen Tatsachen. Ebenso muß die historische Überlieferung hinreichend beglaubigt sein. Die Vergangenheit aller Völker liegt im Nebel mythologischer Vorstellungen, die Geschichte beginnt erst da, wo gesicherte Nachrichten vorhanden sind. Der Schwierigkeiten, welche sich der Forschung gegenüberstellen, ist sich Voltaire wohl bewußt. In den „Mensonges imprimés" sagt er einmal: „Mais parmi ces mensonges n'y a-t-il pas quelques vérités? Oui, comme il se trouve un peu de poudre d'or dans les sables que les fleuves roulent. On demandera ici le moyen de recueillir cet or; le voici: tout ce qui n'est conforme ni à la physique, ni à la raison, ni à la trempe du cœur humain, n'est que du sable; le reste qui sera attesté par des contemporains sages, c'est la poudre d'or que vous cherchez." [23]) Ferner ist Objektivität die wichtige Aufgabe des Historikers. Oft hat sich Voltaire in dem „Essay sur les mœurs et l'esprit des nations" über dies Erfordernis ausgesprochen, er rechnet es sich als Verdienst an, daß er mit Unparteilichkeit über

die Jesuiten sprechen konnte: c'est ainsi qu'un historien doit parler de tout [24]). Schließlich erfordert eine solche Haltung sein großer Plan, er will ein grand tableau de la vie humaine [25]) geben. Die philosophische Absicht seiner Geschichtsschreibung ist damit ausgesprochen. Der Essay ist für Frau v. Châtelet geschrieben, sie war degoutiert von ihrer historischen Lektüre: „Elle cherchait une histoire qui parlât à la raison; elle voulait la peinture des mœurs, les origines de tant de coutumes, des lois, des préjugés qui se combattent; comment tant de peuples ont passé tour à tour de la politesse à la barbarie, quels arts se sont perdus, quels se sont conservés, quels autres sont nés dans les secousses de tant de révolutions." [26]) An Stelle der das Gedächtnis belastenden Aufführung von Tatsachen sollen Kulturzusammenhänge dargestellt werden, welche dem Fortschritt der gesamten Menschheit gedient haben.

Einen gemeinsamen Ausdruck findet nun das gesellschaftliche Leben der verschiedenen Epochen in dem, was Voltaire den esprit du temps nennt: „c'est lui qui dirige les grands événements du monde" [27]). Er setzt sich zusammen aus den Wirkungen von Klima, Regierungsform und Religion. Werden so die Kategorien Montesquieus übernommen, so wird ihr Einfluß doch verschiedentlich anders bewertet. Der des Klimas wird als nicht so stark angenommen. Allgemein ist Voltaire der Ansicht, die Natur habe es nicht zugelassen, daß das Leben der Menschen von den physischen Bedingungen abhängt, und im Kap. 197 des Essays, dem Resumé de toute cette histoire, leugnet er die von Montesquieu behauptete Verbindung freiheitlichen Geistes mit der Gebirgslandschaft, und er weist ihm Irrtümer nach. Auch sonst finden sich einschränkende Bemerkungen, aber darum wird der Einfluß des Klimas nicht schlechtweg geleugnet. Es ist z. B. der wesentliche Grund für die verschiedene Entwicklung der orientalischen und der okzidentalischen Völker, die Moral der Inder mußte deshalb eine andere sein als die unsrige, aber die Wirkung des Klimas ist nicht überall eine gleiche: „la mollesse inspirée par le climat ne se corrige jamais, mais la dureté s'adoucit" [28]). Im Zusammenhang mit dem Klima wirkt differenzierend der Unterschied der Rasse. Am eingehendsten hat sich Voltaire mit dieser Frage im Kap. 143 des Essays beschäftigt. Er handelt dort von den Völkern diesseits

und jenseits des Ganges, um im Vergleich zu sagen: „Tous ces peuples ne nous ressemblent que par les passions et par la raison universelle qui contrebalance les passions . . . Ce sont-là les deux caractères que la nature empreint dans tant de races l'hommes différentes et les deux liens éternels dont elle les unit, malgré tout ce qui les divise. Tout le reste est le fruit du sol, de la terre et de la coutume“ [29]). Diese Gemeinsamkeit weist auf einen gemeinsamen Ursprung der verschiedenen Rassen und Kulturen hin. Wir erkennen den Zusammenhang mit den allgemeinen Ideen von der in der Natur waltenden Ordnung, wenn analog auf une seule espèce de tous les hommes geschlossen wird, „parcequ'ils ont tous les mêmes organes de la vie, des sens et du mouvement: mais cette espèce parut évidemment divisée en plusieurs autres, dans le physique et dans le moral“ [30]). Auch die Regierungsform spielt nach Voltaires Ansicht nicht die Rolle, welche Montesquieu ihr zugestehen zu müssen glaubte. In Kap. 178 wird der Zustand Deutschlands unter Rudolf II. und seinen Nachfolgern geschildert, es wird gezeigt, wie die große Zahl der Fürsten und die religiöse Zerrissenheit beinahe notwendig den Untergang bedingten, daß aber dieser Zustand doch erhalten wurde durch „le génie de la nation“ [31]). Das Prinzip hat also nicht die Macht, das Schicksal eines Volkes unbedingt zu bestimmen. Ja nicht nur dieses, selbst der einzelne kann sich über diesen Zwang erheben. Allerdings sind es nur wenige, die wahrhaft Großen: „tout homme est formé par son siècle; bien peu s'élèvent au dessus des mœurs du temps“ [32]). Italien verdankt seine Größe den seltenen Genies, welche es hervorbrachte, diese Großen sind es, die ein Volk führen, und wenn der esprit d'une nation auch aus der Gesellschaft entspringt, so erhält er doch seine eigentliche Bestimmtheit durch die führenden Geister: „l'esprit d'une nation réside toujours dans le petit nombre qui fait travailler le grand, est nourri par lui, et le gouverne“ [33]).

Voltaire hat viel mehr als Montesquieu einen Blick für die geistigen Mächte in der Geschichte der Menschheit, die causes morales sind ihm die wichtigeren. Er ist ein Dichter, und sein Interesse wendet sich den großen Persönlichkeiten zu. Seine Phantasie erprobt sich nachschaffend an dem Spiel menschlicher Leidenschaften. Und die Menschen der Vergangenheit sind nicht

tot für ihn, sie sind nicht Beispiele für die Geltung eines Prinzipes, sie sind ihm Freunde oder Feinde in dem großen Kampfe, den er für die Aufklärung der Menschheit führt, er verfolgt sie mit seiner Liebe oder seinem Haß. Er ist nicht so objektiv, wie das von ihm selbst anerkannte Ideal des Historikers es verlangt, er ist Parteimann, aber nicht für ein besonderes Interesse, sondern für das Interesse der Menschheit, als dessen Wortführer er sich fühlt.

Die Religion wurde von Voltaire neben dem Klima und der Regierungsform genannt, aber es ist sicher, daß er damit nicht die Gesamtheit der geistigen Kräfte genügend bezeichnete, welche in seiner Darstellung die Kultur eines Volkes bedingen. Wir müssen ihn selbst korrigieren. Er erkennt als treibende Faktoren die Leidenschaften der menschlichen Natur, insbesondere den Ehrgeiz an, weiter die Gefühle, welche in einer Gesellschaft entstehen; so haben die Gesetze der Ehre bei den kultivierten Völkern unveränderliche Geltung. Die eigentlich beherrschende Macht aber ist ihm die opinion, die Herrschaft der Kirche beruht darauf, daß sie es verstand, diese in ihre Gewalt zu bekommen. In den dem Essay angehängten „Remarques" sagt er geradezu, daß seine Geschichtsdarstellung eine histoire de l'opinion sei [34]). Diese hat einen großen Teil der Erde verändert, sie hat Gesetze geschaffen, sie hat die Kreuzzüge und das Mönchswesen hervorgerufen. Und damit berühren wir das Gebiet, wo sie ihre größte Rolle gespielt hat. Die Religion und insbesondere die Kirche verdankt ihr ihre Erfolge. Und nun spricht der Kämpfer gegen Aberglauben und Fanatismus zu uns. Ein Verständnis für religiöses Empfinden und seine unabweislichen Forderungen werden wir bei Voltaire nicht erwarten, wenn er sich auch bemüht, einer Persönlichkeit wie Luther gerecht zu werden, aber wie fremd ihm das sittlich-religiöse Kämpfen des Mannes blieb, zeigt recht deutlich die Bemerkung, die er bei Besprechung der Mißbräuche in der Kirche macht: „que ce n'était pas une raison pour autoriser tant de guerres civiles, et qu'il ne fallait pas tuer les autres hommes, parce que quelques prélats faisaient des enfants, et que des curés achetaient avec un écu le droit d'en faire". [35])

Religion und Freiheit werden einmal die beiden Quellen zu großen Handlungen genannt, in dieser Zusammenstellung ist das

Programm von Voltaires Geschichtsschreibung kurz formuliert, jene hat in der Vergangenheit geherrscht, diese beginnt zu herrschen in der Gegenwart und soll es in der Zukunft. Daß der Weg der Menschheit diesem Ziele sich annähere, ist das Thema von Voltaires Geschichtsschreibung. Gibt es eine Höherentwicklung des menschlichen Geschlechtes?

Wenn wir auch Grund zu der Annahme haben, daß die Erde unermeßliche Zeiträume existiert und daß auch das Menschengeschlecht eine lange Lebensdauer hat, so gibt es eine Geschichte von ihm doch nur für eine kurze Vergangenheit: „le genre humain tout ancien qu'il est paraît nouveau pour nous“ [36]). Die ursprüngliche Menschheit stand der Stufe des Tieres sehr nahe und sie brauchte lange Zeit, um sich über sie zu erheben; es liegt nicht in der Natur des Menschen, das zu erstreben, was er nicht kennt, glückliche Umstände mußten, die Entwicklung beschleunigend, hinzutreten [37]). Allgemeine Gesetze und besondere Verhältnisse wirkten zugleich. Damit ist gegeben, daß das Tempo der Entwicklung bei den verschiedenen Völkern ein verschiedenes ist. Die Völker des Okzidents haben sich langsamer als die des Orients entwickelt, die europäischen Kulturnationen sind jünger als diese. Aber wenn jene ihre rasche Entwicklung mit einem raschen Sturz bezahlten, so läßt sich von der europäischen Kultur eine längere Dauer erhoffen. Zugleich findet eine Differenzierung in bezug auf die Inhalte des Kulturlebens statt. In dem Resumé gibt Voltaire einmal folgende Zusammenfassung: „Jl résulte de ce tableau que tout ce qui tient intimement à la nature humaine se ressemble d'un bout de l'univers à l'autre; que tout ce qui peut dépendre de la coutume est différent, et que c'est un hasard, s'il se ressemble. L'empire de la coutume est bien plus vaste que celui de la nature; il s'étend sur les mœurs, sur tous les usages; il répand la variété sur la scène de l'univers; la nature y répand l'unité; elle établit partout un petit nombre de principes invariables: ainsi le fonds est partout le même et la culture produit des fruits divers.“ [38])

Ist diese Entwicklung eine Aufwärtsbewegung? Voltaire äußert sich im wesentlichen optimistisch über diese Frage, aber doch nicht nur optimistisch. Es gehört überhaupt ein leiser, pessimistischer Unterton zur Grundstimmung des 18. Jahrhunderts,

der geforderten und geglaubten Vernünftigkeit alles Seins wollte die Wirklichkeit doch nie recht entsprechen. Auch ein so kulturfreudiger Mann wie Voltaire kann sich solchen pessimistischen Regungen nicht verschließen. Wir hören ihn klagen: „l'histoire des grands événements de ce monde n'est guère que l'histoire des crimes“ [39]) oder: „Si on parcourt l'histoire du monde, on voit les faiblesses punies, mais les grands crimes heureux, et l'univers est une vaste scène de brigandage abandonnée à la fortune.“ [40]) Die letzte Garantie für eine Aufwärtsbewegung entnimmt jedoch Voltaire wiederum seiner allgemeinen Naturansicht: „nous voyous un amour de l'ordre qui anime en secret le genre humain et qui a prévenu sa ruine totale [41]).“

Mächtiger aber noch wirkt in Voltaire das Kulturgefühl des 18. Jahrhunderts. In ihm lebte das Bewußtsein, einer Zeit anzugehören, die der Vergangenheit überlegen war. Zwei Feinde standen in dieser aller Entwicklung gegenüber, die Kriege und der Aberglauben. In jenen siegt die rohe Gewalt; sie entfesseln die menschlichen Leidenschaften und, nachdem diese bis zum letzten Extrem der Wut und Raserei sich ausgetobt haben, lassen sie die Völker in Erschöpfung zurück und hemmen den Fortschritt. So wirft Voltaire seinen Haß auf die Fürsten, welche aus Ehrgeiz die Völker zur Schlacht führen, besonders aber auf die Kirche, welche den Aberglauben der Menge für ihre Herrschgelüste ausnützt. Und in dem Aberglauben haben wir die letzte Quelle alles Übels in der Welt zu sehen. Ja, wir dürfen sagen, daß die Geschichte der Menschheit der Weg ist aus der dunklen Nacht des Aberglaubens zum Lichte der Vernunft. Unwissenheit erzeugt Aberglauben, und dieser Fanatismus: „Fanatisme composé de superstition et d'ignorance a été la maladie de presque tous les siècles.“ So kommt er zu dem bekannten Verdammungsurteil über das Mittelalter und die Worte, welche er auf die Zeit Ludwigs XI. anwendet, gelten wohl allgemein für diese Epoche: „Il ne faut connaître l'histoire de ces temps-là que pour la mépriser“. [42]) Es ist noch nicht lange, daß wir aus dieser Finsternis herausgeschritten sind; erst seit dem 16. Jahrhundert hat sich die Menschheit befreit vom Despotismus der Fürsten und der Kirche. Das große Mittel für diesen und allen Fortschritt aber ist die Aufklärung. „La seule arme contre ce

monstre, c'est la raison. La seule manière d'empêcher les hommes d'être absurdes et méchants c'est de les éclairer. Pour rendre le fanatisme exécrable, il ne faut que le peindre" [43]). Die Geschichte wird Voltaire zum Weltgericht.

Das 16. Jahrhundert ist für Voltaire überhaupt ein Kulturzeitalter im wahrsten Sinne des Wortes. In ihm beginnt mit der Besserung der politischen Zustände der Wohlstand zuzunehmen und damit in Zusammenhang werden die Sitten milder. In Italien erblüht die Kunst zu einer solchen Höhe, daß der Vergleich mit der Antike kühnlich gewagt werden darf. Und dieser Ruhm ist höher als der kriegerische, er ist unvergänglich: „c'est la gloire des arts, qui ne passera jamais" [44]). Die Buchdruckerkunst tritt als mächtige Feindin der Kirche auf und die wahre Philosophie beginnt mit Galilei. Je näher Voltaire seiner Zeit kommt, desto mehr verdichten sich ihm die gesondert laufenden Linien der Entwicklung bei den verschiedenen Völkern und auf den verschiedenen Gebieten des Kulturlebens zu einem großen Ganzen der Menschheitentwicklung. Es ist der esprit de philosophie, der seinen oft aufgehaltenen, aber doch nicht zurückzuhaltenden Siegeszug antritt. Er durchdringt und soll durchdringen das ganze Leben der Menschheit. In diesem Sinne glaubt er, daß die philosophie humaine die Religionskriege beseitigen und die Kriege, welche aus unheilvoller Politik entspringen, verhindern wird. Ihr Wirken für die Kultur kann am besten mit den Worten geschildert werden: „C'est elle qui a multiplié les académies dans tant de royaumes et de républiques, qui a étendu l'esprit humain en étendant les connaissances; c'est par ce même esprit qui se communique de proche en proche, que l'on s'est appliqué plus que jamais à l'agriculture et que les sages ont pensé à rendre la terre plus fertile, tandis que les ambitieux l'ensenglantaient. Enfin, il est à croire que la raison et l'industrie feront toujours de nouveaux progrès, que les arts utiles prendront des accroissements, que parmi les maux qui ont affligé les hommes, les préjugés, qui ne vont pas leur moindre fléau, disparaîtront peu à peu chez tous ceux qui sont à la tête des nations; et que la philosophie partout répandue consolera un peu la nature humaine des calamités qu'elle éprouvera dans tous les temps". Und höchst charakteristisch setzt Voltaire hinzu: „C'est dans

cette vue et dans cette espérance qu'on a donné au public l'Essai ... L'humanité l'a dicté et la vérité a tenu la plume" [45]).

Noch einmal tritt uns der leitende Gedanke in Voltaires Geschichtsbetrachtung bedeutend entgegen. Nicht auf vergänglichen kriegerischen Ruhm, nicht auf die blendende Pracht fürstlicher Namen und Dynastien: auf die bleibenden, weiterwirkenden Werte, die die Genien der Menschheit in Gesetzgebung, Wissenschaft und Kunst geschaffen haben, ist der Blick gerichtet. Daß sie dauern, daß in ihnen die Entwicklung liegt, dafür bürgt die ewige Ordnung alles Seins. Aber was in der Vergangenheit hier und da, dann und wann in die Erscheinung trat, wird in der Gegenwart getragen von dem allgemeinen Geiste der Menschheit, die sich zu gemeinsamer Arbeit für die Kultur verbunden hat und verpflichtet fühlt. Die Vernunft ist Führerin und Leitstern. Sie lehrt die Kräfte der Natur benutzen, sie befreit die Welt von der Finsternis des Aberglaubens und den Schrecken religiöser Wut und Verfolgung. Sie erzieht Fürsten und Völker zum Ideale der Freiheit, um den Menschen unterzuordnen unter frei gewählte Gesetze der staatlichen Ordnung, die den Frieden sichern und den Boden schaffen für die Entwicklung der Künste und für feinere Ausgestaltung des gesellschaftlichen Lebens. An Stelle der Gewalt herrscht nun die Vernunft, an Stelle der Knechtschaft die Freiheit. Entwicklung zur Vernunft, Entwicklung zur Freiheit ist der letzte Sinn und die letzte Bestimmung der Menschheitsgeschichte.

Daß Montesquieu auf Kant gewirkt hat, ging aus einem oben angeführten Zitat aus den Vorlesungen über physische Geographie hervor. Es zeigte zugleich, daß er die Bedeutung der von dem französischen Denker für die Entwicklung der Menschheit geltend gemachten Faktoren in ihrer Konkurrenz mit anderen abzuschätzen versuchte. Voltaires geschichtsphilosophische Ideen verbreiteten sich rasch nach England und Deutschland. Auch wenn Kant das geschichtsphilosophische Hauptwerk nicht gekannt haben sollte, die in ihm ausgesprochenen Grundgedanken begegneten ihm doch überall. So auch bei den beiden englischen Historikern und Geschichtsphilosophen, welche in seinen Gesichtskreis eingetreten sind: Hume und Robertson.

Hume wird immer merkwürdig erscheinen durch seinen unter den Philosophen des 18. Jahrhunderts vielleicht einzigartig ausgebildeten Sinn für Tatsachen. Sein Geist gibt sich ihnen rein hin und stellt sie in ihrer ganzen Wirklichkeit dar. Eine Deutung des Gegebenen wird nicht versucht, es bietet schon an sich ein genügendes Interesse. Tatsachen sammeln, sie vergleichen und gewisse Gleichförmigkeiten des Geschehens daran entwickeln ist ihm Lebensaufgabe. Dabei ist er nirgends nüchtern, nirgends haben wir den Eindruck eines mühselig und peinlich auf Genauigkeit arbeitenden Kopisten. Ich möchte ihn mit Adolf Menzel vergleichen. Übersehen wir den Umkreis des von diesem Dargestellten, die scheinbar unwählerische Manier, alles Gesehene durch Zeichenstift oder Pinsel festzuhalten, so scheint uns Langeweile die notwendige Folge zu sein, aber nirgends wird vor der kleinsten Zeichnung des Unbedeutendsten dies Gefühl eintreten. Sieht man von der aus der Verschiedenheit der Mittel sich ergebenden Verschiedenheit der Wirkungen ab, so ist diesen Männern die Fähigkeit gemeinsam, ihren Enthusiasmus für das Wirkliche in ihre Schilderung zu übertragen, ihr eine durch ihre bloße Wirklichkeit für den Schauenden erhöhte Wirklichkeit zu geben, die ihre Mittel doch nur dieser entnimmt ohne den leisesten Zug zur Idealisierung.

Wie Hume nun alle Erkenntnis aus der Wirklichkeit entnimmt, so entnimmt er sie auch für diese. Denn sie ist ja der einzige Schauplatz unserer Betätigung. In der „Untersuchung über den menschlichen Verstand" hat er allen philosophischen Bestrebungen eine Grenze gesetzt. Transzendente Wahrheiten können nicht gefunden werden, das Höchste, was erreicht werden kann, ist eine aus genauer Beobachtung gewonnene klarere Disponierung des Gegebenen. So läßt sich das Leben auch nur zu einem Teile meistern, es bleibt ein ungelöster und unlösbarer Rest [46]). Aber dieser Versuch muß desto besser gelingen, je größer das Gebiet des Wirklichen ist, das wir überschauen können. So ist das Alter der Jugend überlegen. Besonders wertvoll aber ist die Erweiterung des Erfahrungsbereiches durch die Geschichte: „A man acquainted with history may, in some respect, be said to have lived from the beginning of the world." [47]) Allerdings zeigt auch sie eine verwirrende Vielheit, und das Studium des Menschen mag wohl zu

dem Ergebnis führen: „What is man but a heap of contradictions!“ [48])

Mit dieser nicht aufzulösenden Verwicklung der Dinge hat sich Hume als Mensch abgefunden. Wir müssen es ohne Klage tun und wir werden den sichersten Standpunkt gewinnen, wenn wir unser Glück auf Dinge stellen, die von uns abhängig sind. So gewinnt unsere Seele Ruhe, die Ruhe des wahrhaften Philosophen, jene „agreeable melancholy, which of all dispositions of the mind is the best suited to love and friendship“ [49]). Kant hat in den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ sich ebenfalls zu diesem Ideal bekannt. Ruhig und gelassen steht der Philosoph dem Getriebe der Welt gegenüber, zugleich aber gerade in der Stimmung, die zu ihrer Erkenntnis die beste ist. Auch hier zeigt sich ein besonderer Vorzug der Geschichte. Die Tatsachen der Vergangenheit berühren sich nicht mit den Leidenschaften der lebendigen Gegenwart, die Macht des Vorurteils spielt nicht mehr eine solche Rolle, darin ist die Geschichte selbst der Philosophie überlegen.

Hume ist Engländer und in ihm lebt das Bewußtsein von der politischen Mission seines Volkes, es hat die Aufgabe, das Palladium der Freiheit in Europa aufrechtzuerhalten, seine Verfassung hat sich am meisten dem Idealzustande angenähert, ein freies Volk erkennt die Gesetze seines eigenen Willens an. So stimmt Hume mit den französischen Denkern in seinem politischen Ideale zusammen, sie schöpfen alle aus derselben Quelle. Von diesen hat besonders Voltaire auf ihn gewirkt. Die nähere Betrachtung wird dies zu erweisen haben, hier gedenken wir noch Macchiavellis. Ihn hat Hume gern zitiert, er ist wie der Florentiner Realist. Er sieht mit ihm als die eigentlichen Agentien des Menschheitslebens die menschlichen Triebe und Leidenschaften an. Die Ideen bedeuten ihm wenig, Zwang, wie er aus den Dingen oder dem Willen großer Persönlichkeiten stammt, ist die Quelle der Handlungen, ist das Mittel, um Menschen zu beherrschen. Der Herrscher muß es verstehen, die niederen Instinkte der Masse zu benutzen und sie gegeneinander auszuspielen. Damit scheint in Widerspruch zu stehen, daß Hume sich bemüht die Ursprünglichkeit altruistischer Empfindungen nachzuweisen und daß er nicht ohne Wärme von

solchen Gefühlen spricht. Trotzdem glaubt er nicht, daß sie bisher in der Geschichte wirkend gewesen, und auch dem praktischen Politiker würde er nicht raten, allzusehr auf sie zu bauen, denn der Mensch ist weiter von der vollkommenen Weisheit entfernt als das Tier von ihm. Freundschaft hochkultivierter Menschen ist ihm Lebensbedürfnis und Lebensideal, aber er glaubt nicht, daß die Masse dieser verfeinerten Empfindungen in der Hitze der Leidenschaften fähig ist, er ist eben Realist, er ist typischer Engländer.

In der „Untersuchung über den menschlichen Verstand" hat sich Hume am klarsten über die Möglichkeit einer Geschichte als Wissenschaft und ihren Wert ausgesprochen. Im Zusammenhang des Problems von Freiheit und Notwendigkeit behandelt er nach der Betrachtung der Einförmigkeit der Naturvorgänge das geschichtliche Leben: „Allgemein wird zugestanden, daß eine große Gleichförmigkeit in den Handlungen der Menschen aller Nationen und Zeitalter besteht, und daß die menschliche Natur in ihren Prinzipien und Tätigkeiten stets dieselbe bleibt. Dieselben Beweggründe rufen immer dieselben Handlungen hervor: dieselben Ereignisse folgen aus denselben Ursachen. Ehrsucht, Geiz, Selbstliebe, Eitelkeit, Freundschaft, Edelmut, Gemeingeist: diese Affekte sind in verschiedenen Mischungsgraden in der menschlichen Gesellschaft verteilt und von Anbeginn der Welt und noch heute der Quell aller Handlungen und Untersuchungen gewesen, die man je bei Menschen beobachtet hat . . . Die Menschen sind in allen Zeiten und Orten so sehr dieselben, daß uns die Geschichte auf diesem Gebiet nichts Neues oder Fremdartiges berichtet. Ihr Hauptnutzen liegt nur darin, die beständigen und allgemeinen Prinzipien der menschlichen Natur zu entdecken, indem sie die Menschen in den verschiedensten Verhältnissen und Lagen darstellt und uns mit Stoff versorgt, aus dem wir Beobachtungen aufstellen können und die regelmäßigen Triebkräfte menschlichen Handelns und Betragens kennen lernen. Diese Berichte über Kriege, Umtriebe, Parteiungen und Umwälzungen sind ebenso viel Sammlungen von Erfahrungstatsachen, aus denen der Politiker oder der Vertreter der Geisteswissenschaft die Prinzipien seiner Lehre feststellt; in der gleichen Art, wie der Physiker oder Naturforscher das Wesen der Pflanzen, Mineralien und anderer äußerer Gegenstände durch

die Erfahrungstatsachen kennen lernt, die er hierzu zusammenstellt. Die Erde, das Wasser und die anderen Elemente, die Aristoteles und Hippokrates untersuchten, sind den uns heute zur Beobachtung vorliegenden auch nicht ähnlicher, als die von Polybius und Tacitus geschilderten Menschen denen sind, die jetzt die Welt regieren" [50]).

Demnach ist Humes Interesse an der Geschichte mehr ein philosophisches als ein eigentlich historisches. Er steht in dieser Hinsicht Montesquieu näher als Voltaire. Aber er entfernt sich von jenem doch wieder dadurch, daß er vornehmlich Psychologe ist. Er löst die seelischen Kräfte aus der Geschlossenheit des Zusammenhanges, in dem sie nach Montesquieu wirken sollten, auf in ihre verschiedenen Bestandteile und sucht die erzeugenden Einzelursachen nachzuweisen; so gibt es für ihn nicht einen Geist der Wildheit bei den erobernden Völkern, sondern Armut und Mangel an Lebensmitteln treiben sie zu ihren Wanderungen. Gern verweilt Hume bei der Beobachtung der neben der Gleichförmigkeit überall hervortretenden Verschiedenheit der Menschen in den einzelnen Kulturen und Zeitaltern. Ja, es scheint, als drohe diese Verschiedenheit den Versuch gleichbleibende Gesetze zu finden unmöglich zu machen. Aber diese Schwierigkeit liegt doch eigentlich nur vor bei den letzten Verfeinerungen des menschlichen Lebens in den Individuen. Der Umkreis desselben, der von den natürlichen Bedingungen beherrscht wird, und andererseits die Massenbewegungen zeigen eine große Gleichartigkeit des Geschehens. Schließlich entscheidet aber auch hier eine praktische Überlegung. Was sollte aus der Geschichte werden, wie könnte Politik eine Wissenschaft sein, wo bliebe die Grundlage der Moral, wie wäre ein Ästhetik möglich? Die Bedürfnisse der Wissenschaft und des Lebens verlangen nach einer Zusammenfassung, wir haben überall nach ursächlicher Verknüpfung zu suchen und es ist anzunehmen, daß sich auch für das individuelle Leben Zusammenhänge allgemeiner Art aufweisen lassen.

Physische und psychische Bedingungen sind es, welche auch Hume im sozialen und geschichtlichen Leben nebeneinander wirksam denkt, und zwar in der Weise, daß die ersteren eine geringere Rolle, besonders bei höherer Kultur, spielen als die letzteren. Inter-

essant ist, wie er sich hier mit Montesquieus in den „Lettres persanes“ entwickelten Ansicht über die größere Volksmenge im Altertum auseinandersetzt. Er gibt zu, daß der Weltbau vergänglich sei, daß man auf diese Entwicklung die Analogie mit den menschlichen Lebensaltern anwenden könne und daß der Mensch wie alle Tiere und Pflanzen an diesen Veränderungen teilnehme. Aber dann wendet er ein: „But if the general system of things, and human society of course, have any such gradual revolutions, they are too slow to be discernible in that short period which is comprehended by history and tradition. Stature and force of body, length of live, even courage and extent of genius, seem hitherto to have been naturally, in all ages, pretty much the same. The arts and sciences, indeed, have flourished in one period, and have decayed in another: But we may observe, that, at the time when they rose to greatest perfection among one people, they were perhaps totally unknown to all the neighbouring nations; and though they universally decayed in one age, yet in a succeeding generation the again revived, and diffused themselves over the world. As far, therefore, as observation reaches, there is no universal difference discernible in the human species; and though it were allowed, that the universe, like an animal body, had a natural progress from infancy to old age; yet as it must still be uncertain, whether, at present, it be advancing to its point of perfection, or declining from it, we cannot thence presuppose any decay in human nature“ [51]). Diese allgemeinen physikalischen Bedingungen können wir also für die Geschichte vernachlässigen, die besonderen, es sind vor allem die klimatischen, hat Hume gewürdigt, aber doch auch ihnen wollte er keinen allzu großen Einfluß zugestehen. In dem Essay „Of national characters“ sagt er in bezug auf die Ausbildung solcher: „As to physical causes, J am inclined to doubt altogether of their operation in this particular; nor do J think, that men owe any thing of their temper or genius to the air, food, or climate“ [52]). Nur auf die gröberen, nicht auf die feineren Organe des Menschen kann das Klima wirken, er ist dadurch besonders von den Tieren unterschieden.

Wichtiger, ja ausschlaggebend ist nun für das gesellschaftliche Leben das, was Hume „sympathy or contagion of manners“ [53])

nennt. Er ist von den Denkern des 18. Jahrhunderts vielleicht am tiefsten in die Psychologie der sozialen Erscheinungen eingedrungen. Die aus der Beobachtung der Einzelseele gewonnenen Ergebnisse überträgt er auf sie. Er sucht zu zeigen, wie auf Grund der bei allen Menschen gemeinsamen Triebanlage soziales Leben entsteht, wie in ihm Nachahmung und Wetteifer fördernd wirken, wie dieses Spiel der Kräfte durch die Formen der Gesellschaft bedingt wird, wie Industrie und Handel, Wissenschaft und Kunst die Entwicklung bestimmen, überall unter den Volksgenossen gemeinsame Sitten und gleichförmiges Empfinden erzeugend. Er hat ein Gefühl für das sichtbar unsichtbare Wirken solcher sozialpsychischen Kräfte und für das Schwergewicht der durch die Zeit und Gewohnheit geheiligten Ordnungen.

Es ist von selbst einleuchtend, daß Hume den Gedanken einer Gründung der Gesellschaft durch einen Sozialkontrakt ablehnen muß. Das Bedürfnis nach Frieden und Ordnung führte die Menschen zu Vereinigungen, ein Vertrag wurde nicht geschlossen, Gesellschaft war vorhanden, ehe Menschen schreiben konnten. In diesen erlangte ein Einzelner oder eine kleine Zahl durch Gewalt die Oberherrschaft und die Zeit hat diese Ordnung sanktioniert. Mit Voltaire sagt Hume: „it is on opinion only that gouvernment is founded“ [54]).

In die Gesellschaft bringt der Mensch als wichtigstes Gut mit seine körperliche Kraft und seine Leidenschaften: „There is no craving or demand of the human mind more constant and insatiable than that for exercise and employment; and this desire seems the foundation of most our passions and pursuits“ [55]). Die Leidenschaften zwingen zur Arbeit, denn „every thing in the world is purchased by labour; and our passions are the only causes of labour“ [56]). Sie ist die Quelle des Reichtums und die Bedingung der Größe eines Staates, die Mittel bietet ihr die Erde dar. Hume versucht eine nationalökonomische Theorie auf diesem Grundgedanken aufzubauen. Er zeigt, wie die verschiedenen Wirtschaftsformen verschiedene Werte durch Arbeit schaffen. Solange die Kräfte des größten Teils der Gesellschaft aufgebraucht werden zur Produktion der für ihren Unterhalt notwendigen Lebensmittel, werden Tauschwerte nicht geschaffen. Erst wenn durch Ver-

besserung der Arbeitsweise Köpfe und Hände überflüssig und damit frei werden, wird Reichtum angehäuft und die geleistete Arbeit kann zum Austausch anderer Güter benutzt werden. Die allgemeine Kultur hebt sich, die Gesellschaft tritt in Handelsbeziehung zu den Nachbarn, Armee und Flotte führen zur Ausbreitung und zur Gewinnung neuen Reichtums.

Eine solche materielle Kultur bietet die eigentliche Grundlage für eine geistige, diese ist ohne jene nicht möglich. Wo beide vorhanden sind, stehen sie in Wechselwirkung. „The same age, which produces great philosophers and politicians, renowned generals and poets, usually abounds with skilful weavers, and ship-carpenters ... The spirit of the age affects all the arts ... Profound ignorance is totally banished, and men enjoy the privilege of rational creatures ...“ [57]). Der gesellige Verkehr, die Sitten verfeinern sich, das soziale Empfinden wird stärker, die Menschlichkeit nimmt zu. „Thus i n d u s t r y, k n o w l e d g e, and h u m a n i t y, are linked together by an indissoluble chain and are found, from experience as well as reason, to be peculiar to the more polished, and, what are commonly denominated, the more luxurious ages.“ [58]) Demnach ist Hume kein laudator temporis acti. Seine „Geschichte von England“ ist durchaus von dem Gedanken geleitet, daß die Menschheit in sittlicher, kultureller und politischer Hinsicht den früheren Zeiten gegenüber vorwärts geschritten sei. Von Tapferkeit und Liebe zur Freiheit mögen die alten Germanen beseelt gewesen sein, aber es fehlte ihnen das Gefühl der Gerechtigkeit und Menschlichkeit; Falschheit und Treulosigkeit war bei ihnen häufiger als bei den gesitteten Nationen. Unterdrückung durch die Kirche und die Fürsten waren die großen Hindernisse des Fortschrittes im Mittelalter, erst eine Umwandlung der gesamten Kultur durch Handel, zunehmende Wohlhabenheit des Bürgertums, Fortschritte der Wissenschaft hat das alte System zerstört. Auch Hume bekennt sich zu seiner Zeit, wenn er abschließend sagt „Die Engländer haben nicht Ursache, durch das Beispiel ihrer Vorfahren in das Gemälde der unumschränkten Monarchie verliebt zu werden, oder die unbegrenzte Gewalt des Fürsten und seine unumschränkten Vorrechte dieser edlen Freiheit, dieser süßen Gleichheit und dieser glücklichen Sicherheit vorzuziehen, wodurch sie sich jetzt von allen

Nationen der Welt unterscheiden" [59]). Diese Verfassung kommt dem Ideal einer „limited monarchy" am nächsten. Es muß immer das Bestreben sein an Stelle der Willkür eines Einzelnen die Ordnung vernünftiger Gesetze gelten zu lassen, „die Regierung muß imstande sein „bloß allein durch die Macht der Gesetze und Anordnungen, ohne daß eine außerordentliche Fähigkeit bei dem Regenten erfordert würde, Ordnung und Ruhe zu erhalten" [60]). Hume versucht in seiner „Idea of a perfect commonwealth" Prinzipien für die Verteilung der Gewalten aufzustellen, wir können hier nicht darauf näher eingehen und erinnern nur daran, daß diese Staatsform ihre letzte Rechtfertigung aus der Grundlehre von dem Aktivitätsbedürfnis der menschlichen Natur erhält. Der Staat sichert die Freiheit und läßt die Kräfte der Untertanen sich frei entfalten und er wacht darüber, daß ein richtiges Gleichmaß zwischen ihnen bestehen bleibt. Er macht diese Kräfte dem Gemeinwohl dienstbar und erhält sich dies Interesse durch Benutzung der drei „opinions of public interest, of right to power and of right to property", denn auf ihnen „are all government founded, and all authority of the few over the many" [61]).

Nachdem Hume so die ökonomische und soziale Struktur des Staates untersucht hat, wendet er sich zur Analyse der geistigen Kultur. Diese muß in den Umkreis der historischen Betrachtung einbezogen werden. In der „Geschichte von England" sagt er ausdrücklich: „Der Ursprung, der Fortgang, die Vollkommenheit und die Abnahme der Künste und Wissenschaften sind wichtige Gegenstände der Betrachtung und mit einer Erzählung der bürgerlichen Geschichte genau verknüpft. Man kann von den Begebenheiten eines besonderen Zeitpunktes keine hinlängliche Nachricht geben, wenn man nicht den Grad der Zunahme in den Wissenschaften, welchen die Menschen in denselben erreicht haben, in Betracht zieht." [62]) Kulturhistorische Betrachtungen finden wir deshalb überall in seinem geschichtlichen Hauptwerk eingestreut, am eingehendsten aber beschäftigt er sich mit diesen Phänomenen als solchen in dem Essay: „Of the rise and progress of the arts and sciences". Er beginnt mit einer Untersuchung über die Bedeutung des Zufalls, d. h. der verborgenen oder unbekannten Ursachen, im Verhältnis zu dem erkennbaren Kausalzusammenhang in der Ge-

schichte. Dabei glaubt er als allgemeine Regel aufstellen zu können: „What depends upon a few persons is, in a great measure, to be ascribed to chance, or secret and unknown causes: What arises from a great number, may often be accounted for by determinate and known causes"[63]). Die wirtschaftliche Entwicklung ist die Leistung der Masse, die geistige die Einzelner. Aber diese sind doch auch nicht ohne den Zusammenhang mit ihrem Volke, das Genie wurzelt im Boden des sozialen Lebens: „It is impossible but a share of the same spirit and genius must be antecedently diffused throughout the people among whom they arise . . . The mass cannot be altogether insipid, from which such refined spirits are extracted" [64]). Die Bedingungen versucht Hume nun anzugeben. Die Sätze, die er aufstellt, geben noch einmal seinen Begriff der Kultur in prägnanter Formulierung. Der erste lautet: „it is impossible for the arts and sciences to arise, at first, among any people unless that people enjoy the blessing of a free government" [65]). Der Despotismus ist absolut kulturfeindlich, das Gesetz muß der Wissenschaft vorhergehen. Eine freie Regierung entzündet den Wetteifer, noch mehr wird er gesteigert durch das Nebeneinander freier Staaten: „nothing is more favourable to the rise of politness and learning, than a number of neighbouring and independent states, annected together by commerce and policy" [66]). Das Beispiel Griechenlands beweist die Richtigkeit dieses zweiten Satzes, das moderne Europa darf sich ähnlicher Zustände rühmen, der Wetteifer der Kulturnationen, die internationale Kritik fördert die Entwicklung. Gefahr droht immer, wenn ein Reich zu groß wird, es kann leicht despotisch regiert werden, während in kleineren Staaten die Übergriffe der Regierung leicht zu bemerken sind, überhaupt sind Weltmonarchien hinderlich für den Fortschritt, weil sie den Wettbewerb einschränken. Einmal entstanden, können sich Künste und Wissenschaften auch auf einem anderen Boden entwickeln, besonders in den zivilisierten Monarchien, da diese ja den republikanischen Geist in sich aufgenommen haben. Und wie in den Republiken das Genie sich am ehesten durchsetzt, so kann in der Monarchie ein feiner Geschmack Erfolge erzielen. Daraus ergibt sich als dritter Satz: „that a republic is most favourable to the growth of the sciences, a civilised monarchy to that

of the polite arts" [67]). Schließlich versucht Hume die Erscheinung des Verfalles von Kunst und Wissenschaft begreiflich zu machen, sein vierter Satz besagt: „that when the arts and sciences come to perfection in any state, from that moment they naturally, or rather necessarily decline, and seldom or never revive in that nation, where they formerly flourished" [68]). Hume bemerkt selbst den Widerspruch seiner Lehre von der Gleichförmigkeit der menschlichen Natur mit dieser Ansicht von der Verschiedenheit der Generationen. Doch er glaubt einige psychologische Ursachen angeben zu können, um diese Erscheinung verständlich zu machen. Die Größe des Geleisteten schreckt den Anfänger zurück, die Kränze sind schon vergeben, die Ehren erteilt, und so wird der Eifer der Jugend erstickt wie Pflanzen, so brauchen auch Künste und Wissenschaften einen frischen Boden, ein erschöpfter kann nichts Vollkommenes hervorbringen.

Es kann kein Zweifel sein, daß Humes Geschichtsbetrachtung von Montesquieu und Voltaire am tiefsten beeinflußt ist. Wie dieser so glaubt auch er an die Entwicklung der Menschheit zur Freiheit. Aber seiner philosophischen Eigenart entsprechend ist er weniger konstruktiv als die französischen Denker. An die Stelle der Gesetzmäßigkeit des Prinzipes setzt er die Gleichförmigkeit der menschlichen Natur und versucht aus den in ihr wirkenden seelischen Kräften die gleichbleibenden Formen des gesellschaftlichen und politischen Lebens abzuleiten. Er ist der größere Psychologe im Vergleich mit jenen.

Im Geiste Voltaires hat auch Robertson die Geschichte behandelt. In seiner berühmten Einleitung zur „Geschichte der Regierung Kaiser Karls V." will er nicht so sehr die Ereignisse in chronologischer Abfolge darstellen als vielmehr ihre gemeinschaftliche Verbindung und Abhängigkeit, um zu zeigen, „wie die Wirkung einer Begebenheit oder einer Ursache der andern den Weg gebahnt und ihren Einfluß gefördert habe" [69]). Der kulturgeschichtliche Gedanke leitet ihn also, jedoch zeigt er in der Durchführung dieses Gesichtspunktes eine gewisse Originalität. Er ist mehr Historiker als Voltaire, er hat einen sicheren Blick für die realen Faktoren des Geschehens und sieht im gesellschaftlichen und staatlichen Leben die letzte Bedingung für die allgemeine Kultur

einer Zeit. So beschäftigt ihn die Verbreitung der Gewalten innerhalb eines einzelnen Staates, und von da aus wirft er den Blick auf die internationalen Beziehungen, um überall die in der Geschichte hervortretende Verflechtung der Ursachen zu beobachten.

Das merkwürdigste Phänomen der alten Geschichte ist für Robertson wie für Montesquieu das Wachstum und der Verfall der römischen Macht. „Die römische Republik hatte die Welt durch die Weisheit ihrer bürgerlichen Grundsätze und Einrichtungen und durch die strenge Manneszucht im Kriege erobert." [70]) Beides ging unter den römischen Kaisern verloren, und das Reich wurde vernichtet durch die Völker, deren Freiheit durch die Römer bedroht oder unterjocht war. Sie brachten die Tugenden roher Völker mit: Stärke der Seele, Gefühl der persönlichen Würde, Herzhaftigkeit in Unternehmungen, unüberwindliche Standhaftigkeit in der Ausführung derselben, Verachtung der Gefahren und des Todes [71]). Aber diese Tugenden waren ungeeignet für das staatliche Leben, dessen Grundbedingung der Friede ist. Den Hauptfeind eines solchen erblickt Robertson im Lehnssystem, das den gemeinen Mann, „den zahlreichsten sowohl als nützlichsten Teil der Gesellschaft" [72]) knechtete, eine einheitliche Staatsmacht nicht aufkommen ließ und die Entwicklung der Wissenschaft hemmte. Es fehlte eben überall die Sicherheit des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Aus dieser Barbarei ist die Menschheit allmählich zur Verfeinerung emporgestiegen. Die wichtigsten Momente des Fortschrittes sind die Kreuzzüge, das Städtewesen, die Verbesserung der Rechtspflege und damit in Zusammenhang das Anwachsen der Regierungsgewalt. Die Kreuzzüge brachten die Kreuzfahrer in Berührung mit einer höheren Gesittung, zugleich wuchs die Regierungsmacht durch Ankauf der Güter der in das heilige Land ziehenden Ritter. In den Städten bildete sich der Geist der Freiheit aus, eine geordnete Verfassung sorgte für Sicherheit, und der Handel verlangte eine solche auch auf dem Lande. So wurde die Gerechtigkeitspflege verbessert und die staatliche Autorität durch Einführung königlicher Gerichtshöfe gehoben. Die neue Rechtspflege erzeugte eine neue Wissenschaft vom Recht, und diese Betätigung gewann eine eigene Bedeutung neben dem Waffenhandwerk. Dadurch daß der Handel sich weiter und weiter ausdehnte,

traten die Völker miteinander in Beziehungen, und es wurde für den einzelnen Staat notwendig, durch eine starke kriegerische Macht seine Rechte zu sichern, ein Vorgang, welcher wieder zur Stärkung der Regierungsgewalt führte, während die Macht des Rittertums auch durch die Ausbildung einer neuen Waffe, der Infanterie, immer mehr sank. Das Verhältnis der Staaten zueinander war ursprünglich ein feindliches, aber allmählich bildeten sich auch Vereinigungen und Verabredungen aus, die die gegenseitige Sicherheit garantieren sollten. Im Laufe des 15. Jahrhunderts entstand der Gedanke des Gleichgewichts der Macht, die Gemeinschaft unter den Nationen hat immer mehr und mehr zugenommen. Begünstigt wird diese Entwicklung durch die „erstaunliche Ähnlichkeit der europäischen Nationen“ [73]), die sich allmählich ausgebildet hat.

Robertsons Geschichtsbetrachtung ist letzten Grundes von einer großen Idee geleitet: der ursprüngliche Zustand der Menschheit ist Gleichheit und Freiheit. Knechtung durch das Lehnssystem hat sie um diese unveräußerlichen Rechte gebracht und einen Zustand allgemeinster Verwirrung erzeugt: „Der Geist der Herrschaft verdarb den Adel, das Joch der Knechtschaft unterdrückte das Volk; die edelmütigen Empfindungen, die das Gefühl der Gleichheit erzeugt, waren vertilgt und nichts mehr war übrig, einer ungezähmt wilden Gewalttätigkeit den Zügel anzulegen.“ [74]) Als der höchste Grad der „Ausschweifung“ erreicht war, trat nach dem Gesetz des Kontrastes der Umschwung ein. Die neue Entwicklung erzeugt allmählich bürgerliche Freiheit und Sicherheit, die Staaten treten miteinander auf Grundlage der Gleichheit in Beziehungen friedlicher Art, der Zustand eines Staatenbundes bereitet sich vor. Anfang und Ziel der Entwicklung gehen in eins zusammen.

Nicht als Historiker, sondern als Philosoph betrachtet Adam Ferguson die Geschichte der Menschheit. Er gehört seiner moralphilosophischen Anschauung nach der Gruppe von Denkern an, welche im Anschluß an Shaftesbury den Versuch machen, das altruistische Empfinden als ursprünglich nachzuweisen und nach einer Versöhnung der Interessen des Individuums mit denen der Gesellschaft zu suchen. In seinem „Essay on Civil Society“ (1766) unternimmt er es, die Entwicklung des Menschen aus dem primitiven Zustande zur Staatenbildung darzustellen, und untersucht

dann die Gründe des Verfalls derselben. Er schließt sich eng an Montesquieu an, den er rühmend nennt; auch sein politisches Ideal verdankt er ihm, wenn er lehrt, daß in der Freiheit, die nur unter Gesetzen bestehen könne, das Ideal staatlichen Lebens zu erblicken sei und daß die Gesundheit einer Nation auf den Tugenden ihrer Glieder beruhe. Ferguson ist kein systematisch klarer Kopf, seine Formulierungen leiden an Unklarheit und Unbestimmtheit, sein Stil ist breit und schwerfällig. Im ganzen zeigt er sich als besonnener, historisch orientierter Denker, wie dies zum Beispiel in seiner Polemik gegen Rousseau hervortritt. So würde er kaum ein besonderes Interesse verdienen, wenn nicht einige seiner Grundgedanken Ideen der kantischen Geschichtsphilosophie vorausgenommen hätten. Dazu gehört vor allem die Forderung, daß die Geschichte der Menschen nicht vom Standpunkte des Individuums, sondern von dem der Gattung betrachtet werden müsse. Zu einer solchen Anschauung führt uns die Betrachtung der Natur: „Bei anderen Klassen von Tieren geht jedes einzelne Tier von der Kindheit zum Alter oder zur Reife fort und es erreicht in dem Umfange eines einzelnen Lebens alle die Vollkommenheit, die seine Natur nur erreichen kann: allein bei dem Menschen hat die ganze Gattung sowohl ihren Fortgang als das einzelne Mitglied, sie bauen in jedem nachfolgenden Alter auf einen Grund, den sie in dem vorhergehenden gelegt haben, und in einer Folge von Jahren streben sie zu einer Vollkommenheit in dem Gebrauche ihrer Kräfte, zu welcher die Hilfe einer langen Erfahrung erfordert wird und viele Geschlechter ihre Bemühungen müssen vereinigt haben.“ [75]) In dieser Entwicklung spielen nun die Triebe der Menschen die entscheidende Rolle. Die wichtigsten sind der Selbsterhaltungs- und Fortpflanzungstrieb, dann aber die „vermischte Neigung“ von Freundschaft und Feindschaft, welche doch schließlich zur Staatenbildung führt. Dabei ist der Mensch ein Werkzeug in der Hand der Vorsehung. Diese führt das scheinbar Verderbliche doch zum Guten, so bewirken die Kriege einen festeren Zusammenschluß der Angehörigen eines Staates. Dies Spiel der Kräfte vermag der Mensch nicht zu durchschauen, er kann auch nicht hoffen, durch Vernunftgründe die Leidenschaften der Menschen zu meistern, er muß die Entwicklung dem Geschick überlassen. „Gleich den Winden, die, wir

wissen nicht woher, kommen und wehen, wohin ihnen gelüstet, stammen die Einrichtungen der Gesellschaft von einem dunkeln und entfernten Ursprunge her; sie entstehen lange vor dem Zeitpunkte der Weltweisheit aus natürlichen Trieben, nicht aus gekünsteltem Nachdenken der Menschen." [76])

Die geschichtsphilosophischen und kulturgeschichtlichen Ideen der Franzosen und Engländer wirkten nun nach Deutschland hinüber. Auch hier wurde das Interesse von der Behandlung eines Sondergebietes geschichtlichen Lebens zur Beobachtung allgemeiner Kulturzusammenhänge, zur Geschichte der Menschheit hingelenkt, und es stand die Forderung an den Historiker, daß er das Einzelne aus der allgemeinen Bedingtheit menschlichen Lebens durch Natur und Gesellschaft begreifen müsse. Winckelmanns „Geschichte der Kunst des Altertums" ist die höchste Leistung, welche diese kulturgeschichtliche Betrachtung in Deutschland erzeugt hat. Doch es kann hier nicht meine Aufgabe sein, in die Einzelheiten dieser Bewegung einzudringen, vielmehr muß es mir darauf ankommen, den näheren Zusammenhang aufzuweisen, in welchem Kants geschichtsphilosophische Anschauungen geworden sind. Und dann muß die Leibniz-Wolff'sche Philosophie einerseits und die universalhistorische Betrachtung anderseits das Interesse vor allem für sich in Anspruch nehmen.

Es ist oben gezeigt worden, wie Leibniz für Kant den großen Rahmen bot für das Bild, das er von dem Geschehen in Natur und Geschichte entwarf. Für die letztere versuchte jener in unermüdlicher Sammelarbeit gesicherte Grundlagen zu schaffen. Das Schicksal dieser Arbeiten ist bekannt. Es lag in der Eigenart dieser Studien begründet, daß sie außerhalb des kantischen Interesses liegen mußten. Ein anderes war es, was seine Anschauung von der Geschichte maßgebend beeinflußte. Leibniz lieferte durch seine Unterscheidung der ewigen und der tatsächlichen Wahrheiten und die Formulierung der für sie geltenden Prinzipien des Widerspruches und des vom zureichenden Grunde das Fundament für all die Untersuchungen, welche in der Folgezeit über die Stellung der Geschichte als Wissenschaft angestellt wurden. Sie erhielten auch noch dadurch eine erhöhte Bedeutung, als das damals herr-

schende pragmatische Interesse an der Historie zu der Frage nach ihrem Wahrheitswerte führen mußte.

Wolff teilte in seiner Logik die menschliche Erkenntnis in drei Arten ein: die historische, die philosophische und die mathematische. Der Gegensatz kann am kürzesten so ausgesprochen werden: „Cognitio historica acquiescit in nuda notitia facti, in philosophica reddimus rationem eorum, quae sunt vel esse possunt, in mathematica denique determinamus quantitates, quae rebus insunt. Aliud vero est nosse factum, aliud perspicere rationem facti, aliud denique determinare quantitatem rerum.“ [77]) Den weitesten Umfang der genannten drei Wissenschaften besitzt die Geschichte, wie es die Definition auch ausdrückt: „Cognitio eorum, quae sunt atque fiunt, sive in mundo materiali, sive in substantiis immaterialibus accidant, historica a nobis appellatur.“ [78]) Demnach wird alles, was durch die Sinne übermittelt wird, als historische Erkenntnis betrachtet. Anderseits aber kann auch jeder philosophische oder mathematische Satz durch sie als Tatsache übermittelt werden. So ist sie ein wichtiges Hilfsmittel dieser Wissenschaften und dient oft zu ihrer Verbreitung oder auch Bestätigung. Ihrem Erkenntniswerte nach steht sie allerdings auf der niedrigsten Stufe, sie ist die cognitio vulgaris [79]). Doch neben diesem allgemeinen Begriff von der Geschichte kennt Wolff noch einen besonderen. Davon handelt er in dem praktischen Teil seiner Logik. Er gibt dort Regeln für die Abfassung wissenschaftlicher Bücher und teilt sie ein nach der Verschiedenheit des Gegenstandes, den sie behandeln. Es ist entweder das Einzelne oder das Allgemeine. So gibt es eine historische Wissenschaft von den Tatsachen und eine solche von allgemeinen Wahrheiten. Nur die erstere interessiert uns hier. Ihre Gegenstände sind nun entweder die facta naturae oder die facta hominum [80]). Daneben werden als ein besonderer Gegenstand historischer Betrachtung die artes bezeichnet, worunter die Technik verstanden wird. So gibt es drei historische Disziplinen: historiae naturales — facta naturae; historiae artium — opera artis ac artes ipsae; historiae absolute appellatae — facta hominum [81]). Der Name ist von der dritten Art auf die beiden andern übertragen. Die Naturgeschichte besteht aus: historia coelestis, historia meteororum, historia animalium (z. B. piscium,

avium, insectorum), historia morborum, Anatomia, Botanica, Psychologia empirica. Ferner gehören dazu die descriptiones experimentorum, allerdings mit der Einschränkung, daß eine Erklärung der Vorgänge nicht versucht werden soll. Die Geschichte der Technik wird eingeteilt nach ihren verschiedenen Zweigen; der historia per eminentiam sic dicta werden schließlich zugezählt die civilis, ecclesiastica, litteraria und privata [82]).

Nach diesen Definitionen und Einteilungen wendet sich Wolff zur Frage nach dem Zweck der einzelnen Arten der Geschichte. Die historia naturalis soll „vel ingenerare animo lectoris rerum naturalium notiones, vel imbuere eundem principiis, quibus in ratiociniis de rebus naturalibus habemus opus" [83]). Analoges wird von der historia artium gesagt, das größte Interesse aber richtet sich auf die historia civilis, welche „status rerum publicarum et summorum imperantium describit; in ea suppeditantur exempla, quibus dogmata politica confirmantur et unde principia prudentiae civilis derivantur, nec non jura summorum imperantium deciduntur" [84]). Unterschieden davon wird dann noch eine „historia universalis", in welcher „intendere quoque possumus, ut nonnisi quaedam notio seriei temporis lectoris animo ingeneretur, in usum historiae specialis finium modo in medium allatorum consequendorum gratia pertractandae" [85]). Näheres wird darüber allerdings nicht gesagt. Ähnliche Bestimmungen erhalten die andern Abteilungen, wobei wohl ein besonderes Interesse in Anspruch nehmen darf: die „historia privata". Sie „suppeditat exempla virtutum et vitiorum, quibus praecepta dirigendi actiones ad suam aliorumque felicitatem confirmantur et unde principia prudentiae privatae derivantur" [86]). Alle diese Zweige der Geschichte, deren gemeinsames Thema die „facta hominum" bilden, haben auch einen gemeinsamen Endzweck, sie sollen hinführen „ad leges providentiae divinae agnoscendas" [87]). Diese Bestimmung entspricht Wolffs allgemeiner Ansicht, daß keine Erkenntnis der Dinge zugelassen werden dürfe, „quae non tandem tendat ad liberarum actionum determinationem atque adeo in felicitate generis humani terminetur".

Es folgt nun eine Betrachtung, die Methodenlehre genannt werden könnte, wenn nicht die Untersuchung allzusehr am Äußer-

lichen haften bliebe. Das Grundgesetz für den Historiker ist, ut 1) non narret, nisi vera, 2) singula eo, quo se invicem secuta fuere, ordine exponat, nec 3) quicquam eorum praetermittat, quod ad finem historiae consequendum cognitu necessarium [88]). Dementsprechend wird für die historia naturalis genaue Beobachtung und Beschreibung verlangt, dann aber in ziemlich bunter Reihenfolge gehandelt über Abbildungen in natürlichen Farben, richtige Namengebung, Anwendung des Mikroskops, das Erfordernis, daß der Naturforscher selbst zeichnen kann, daß er die Sprache, in der er schreibt, beherrscht, über den Wert des Experimentes usw. Dann wird nach denselben Gesichtspunkten die historia artium behandelt und als ein Desideratum bezeichnet. Am Beginn der Besprechung der Geschichte im eigentlichen Sinne wird vor allem das Postulat der Unparteilichkeit aufgestellt: „In historia civili, ecclesiastica et literaria sedulo cavendum, ne historicus sua de facto judicia cum ipso confundat, seu recensioni facti suum de eo judicium substituat“ [89]). Das Thema der historia civilis ist nun der Zustand der Staaten zu verschiedenen Zeiten, die Mittel, wodurch ein Staat seine Blüte erhalten kann, die Hindernisse, die dem entgegenwirken, und vor allem die Unternehmungen der Herrscher und ihre Erfolge. Die Geschichte dient, so behandelt, der Erreichung des abstrakt zu begründenden politischen Ideales, indem sie aus der Erfahrung über Gelingen oder Mißlingen politischer Institutionen berichtet: „Sufficiet itaque historia ad dogmatum politicorum examen instituendum . . . Politicam quoque novis dogmatis augebit, qui propositiones determinatas formare didicit.“ [90]) Auch sollen die Rechte der Herrscher durch die Geschichte bestimmt werden, zu diesem Zweck beschreibt sie: 1) ortus imperiorum atque regnorum, 2) modum, quo imperantes summam potestatem in hac, vel ista regione consecuti, 3) matrimonia summorum imperantium, 4) pacta et conventa cum statibus et 5) foedera atque instrumenta pacis“ [91]). Das Entsprechende hat die historia ecclesiastica für die Kirche zu leisten, während die historia privata den Zweck erfüllen soll, „ut dogmata moralia inde confirmentur ac prudentiae privatae principia hinc deriventur“ [92]). Deshalb beschreibt sie gute und schlechte Handlungen und ihren Erfolg, mit der besonderen Bemühung, ihre Ursachen zu erforschen und daraus Regeln für das Handeln abzu-

leiten. Die Erinnerung an den letzten Zweck der Geschichte, wonach sie der Erkenntnis der Gesetze göttlicher Vorsehung dienen soll, führt schließlich zu dem Problem, wie die aus Überlegung entsprungenen menschlichen Handlungen sich in das Weltgeschehen einreihen lassen, gemäß der Lehre der Metaphysik: „nexum rerum in universo summa Dei sapientia esse constitutum ex principio convenientiae"[93]). Zuletzt behandelt Wolff die Literaturgeschichte. Sie gibt einmal eine Geschichte der Wissenschaften und zweitens versucht sie Anweisungen zu einer ars inveniendi zu liefern. In ersterer Absicht verzeichnet sie die für ein bestimmtes Gebiet vorhandene Literatur, die Lehren eines einzelnen Autors und seine Methode, in letzterer gibt sie die Biographie der Autoren mit Berücksichtigung der Zeitumstände, zeigt die Fortschritte in der Vervollkommnung des Wissens und das Schicksal einzelner Lehren.

Überblickt man dies Programm, das Wolff in offenbarer Abhängigkeit von Bacon entwickelt, so wird vor allem in die Augen springen, daß hier von einem historischen Begreifen der Vergangenheit und einem historischen Interesse in unserem Sinne noch nicht die Rede ist. Der Wunsch nach einer umfassenden Sammlung und Inventarisierung der Tatsachen ist vorherrschend und die Parallelisierung von Naturgeschichte, die nach Wolffs Bestimmungen doch eigentlich nur Naturbeschreibung ist, und Geschichte im eigentlichen Sinne zeigt, wie es auf die Tatsache, aber nicht auf die Entwicklung ankommt. Geschicht**en**, nicht Geschicht**e** hätte die Ausführung eines solchen Programms gegeben. Nirgends findet sich ein Wort, das Verständnis verriete von den treibenden Kräften des historischen Lebens, auch in der Biographie soll es sich ja vornehmlich um Sammlung von Tatsachen handeln. Trotz aller Mahnung zur Unparteilichkeit sind dieser „Geschichte" die Richtlinien von der Metaphysik vorgeschrieben, sie mündet schließlich in der Theodizee. „Die Historie soll die Tugenden und Laster, insonderheit die Klugheit und Torheit durch ihr Exempel lehren."[94]) In diesen Worten ist kurz ausgedrückt, daß diese Geschichte eine pragmatische ist.

Von Bedeutung für die Folgezeit war aber doch die Forderung einer genauen Prüfung der Tatsachen und ihrer Darstellung in einem kausal begriffenen Zusammenhang. „Wahrheit, Vollständig-

keit und Ordnung" [95]) werden die Tugenden der historischen Schriften genannt. Das Problem der historischen Wahrscheinlichkeit wurde so gestellt, Crusius [96]) hat eingehend sich damit beschäftigt, der Geist der Gründlichkeit zog damit in die Geschichte ein und er ist es doch gewesen, der zu den großen Resultaten in Philologie und Bibelkritik geführt hat.

Aus dem Kreise der Männer, welche sich an Wolff anschlossen, darf noch eine besondere Berücksichtigung G. F. Meier beanspruchen, da Kant seinen „Auszug aus der Vernunftlehre" den Vorlesungen über Logik zugrunde legte und so auf die Frage nach dem wissenschaftlichen Wert der Geschichte durch ihn geführt wurde. Allerdings schließt sich Meier im ganzen an Wolff an. Auch er bezeichnet die vernünftige Erkenntnis als die aus Gründen; als Beispiel gibt er eine Ableitung des Satzes, daß die Menschen irren können, mit Hilfe des Syllogismus. Die „gemeine oder historische Erkenntnis" wird dann als eine nicht vernünftige bezeichnet [97]). Obgleich nun die „allerschönste historische Erkenntnis" von der vernünftigen unterschieden ist und es auch bleibt, „so ist doch jene zu dieser unentbehrlich, indem ein Mensch keine vernünftige Erkenntnis von einer Sache erlangen kann, wenn er nicht vorher eine historische von derselben besitzt" [98]). Der zugrunde liegende Gegensatz wird später ausgedrückt als der der dogmatischen und der historischen Wahrheiten, und es wird gesagt, daß ihre Lehrarten verschieden sind, die historischen Wahrheiten „muß man in der Ordnung denken, in welcher ihre Gegenstände der Räume oder der Zeit nach miteinander verbunden sind" [99]).

Zu diesen Untersuchungen über den wissenschaftlichen Charakter der Geschichte im Rahmen der Logik traten nun andere, welche sich vornehmlich den Zweck setzten, ihren Wert zu bestimmen. An einer hervorragenden Stelle hat sich Sigmund Jacob Baumgarten über die „Nutzbarkeit" der Geschichte geäußert [100]). Er versucht, von dem verschiedenen Interesse zu handeln, das sich an sie heftet. Aus ihr wird nach seiner Ansicht reizende Annehmlichkeit und ein belustigendes Vergnügen geschöpft, und dies soll der Mensch pflichtmäßig erstreben. Die Seele wird durch Geschichte beschäftigt, und so ist diese brauchbar zum Unterricht. Hat ja doch Gott sich selbst dieser Lehrart in

der Offenbarung bedient. Indem sie ferner die „Bekanntschaft mit einem weit größeren, auch entfernteren Teil des menschlichen Geschlechtes, als sonst ohne dieselbe möglich sein würde, gewährt", genügt sie einer anderen Verpflichtung des Menschen; er ist gesellschaftlicher Art und zum gesellschaftlichen Leben bestimmt. Gesellschaft aber kann „ohne Andenken und Nachrichten von Begebenheiten weder bestehen noch auch viel weniger alle ihre möglichen Absichten erreichen". Ferner gibt sie dem Menschen Lebensklugheit, befördert die Tugend, indem sie ihm die Vergänglichkeit des Lebens zeigt und ihn zur Resignation, tugendhafter Gemütsruhe, Zufriedenheit und Vergnügsamkeit führt. Ihr höchster Nutzen besteht darin, daß sie die Erkenntnis und den Dienst Gottes befördert, da sie überall „Gewißheit eines tätigen Anteils, aufmerksamer Obhut, genauer Besorgung und Regierung Gottes bei menschlichen Händeln und derselben Abhängigkeit von einer höheren Oberaufsicht" offenbar werden läßt.

Dann bemüht sich Baumgarten, den Wert der „Geschichten" für die einzelnen gelehrten Disziplinen zu erweisen. Zuerst gibt er allerdings als recht fragwürdigen Nutzen an, daß sie „Leute, die weder Fähigkeit noch Lust noch auch Zeit und Gelegenheit zur Gelehrsamkeit haben, unvermerkt zu einiger Kenntnis derselben anführte". Dann aber, daß die Lehre von den Sprachen ohne sie nicht auskommen kann, da Sprachen eben „ihre eigene Geschichte haben, die zur Verständlichkeit und zum Gebrauch derselben in Absicht der Veränderung verschiedener Zeiten und Orte viel beitragen, sondern auch keine Sprache gefunden wird, deren Ausdrücke, Redensarten und Sprichworte sich nicht auf Gewohnheiten, Gebräuche und Begebenheiten beziehen und zur erweislichen Bestimmung ihrer Bedeutungen derselben Geschichte erfordern sollten". Ebenso brauchen Beredtsamkeit und Dichtung die großen Muster der Alten, Weltweisheit und Größenwissenschaft entnehmen ihre Stoffe aus der Natur. Gottesgelehrte bedienen sich der Geschichte zur Verteidigung der Göttlichkeit der heiligen Schrift, Rechtsgelehrte können sie nicht entbehren zur Auslegung der Gesetze. Ein gewisses Verständnis für die Bedeutung historischer Methode ist hier errungen, wenn allerdings auch prinzipielle Klarheit nicht gewonnen ist und wenn auch immer noch das Interesse

an den Tatsachen rein als solchen mit dem der Erklärung aus ihnen vermischt wird.

Schließlich erörtert Baumgarten den Wert einer allgemeinen Universalgeschichte im Verhältnis zu der einzelner Abschnitte der Vergangenheit, um den Vorzug der ersteren, die er auch Völkergeschichte nennt, zu geben. Sie verschafft eine leichtere Übersicht und stellt den Zusammenhang dar, zu dem die Teile gehören und aus dem sie erst verständlich werden. Bestimmtere Ausführungen über einen solchen Plan erhalten wir nicht, aber aus dem Angegebenen läßt sich doch schon ersehen, daß es sich nur um eine Art Kompendium, einen Abriß handeln konnte, welcher dem Zweck der leichteren Übersicht dienen sollte.

Diese Idee einer Universalhistorie wurde nun befruchtet durch die Einflüsse, welche die deutsche Wissenschaft vor allem von Voltaires Geschichtsbetrachtung erfuhr. Der kulturgeschichtliche Gedanke wurde so der herrschende. Dies tritt deutlich hervor, wenn wir die zahlreichen Entwürfe zu einer Universalgeschichte betrachten, welche Gatterer und Schlözer gegeben haben. Besonders der erstere hat sich oft und vornehmlich programmatisch geäußert. Er geht von dem Grundsatze aus, daß „keine Begebenheit in der Welt insularisch" ist. Vielmehr sind sie alle miteinander verbunden. Demnach wäre „der höchste Grad des Pragmatischen die Vorstellung des allgemeinen Zusammenhanges der Dinge in der Welt (nexus rerum universalis)" [101]). Hier verbindet sich der der damaligen Philosophie geläufige Gedanke von dem einheitlichen System der Wirklichkeit mit dem kulturgeschichtlichen. Gegenüber dem vorhandenen ungeheuren Stoff gewinnt der Historiker nun dadurch eine Stellung, daß er die Geschichte begreift als eine „Wissenschaft merkwürdiger Begebenheiten". Als solche sind aber nicht zu betrachten die Kriege, Schlachten, Mordgeschichten, fabelhaften Histörchen usw., sondern die Hauptrevolutionen in der Menschheitsgeschichte. Demnach ist die Universalhistorie „die Historie der größeren Begebenheiten, der Revolutionen, sie mögen nun die Menschen und Völker selbst oder ihr Verhältnis gegen die Religion, den Staat, die Wissenschaften, die Künste und Gewerbe betreffen: sie mögen sich in den alten oder mittleren oder neuen Zeiten zugetragen haben" [102]).

Schlözers „Vorstellung seiner Universalhistorie" faßt das Programm dieser Richtung in prägnanter Formulierung zusammen. Seine Gedanken lassen sich am besten durch den von ihm gegebenen Gegensatz: Aggregat und System der Weltgeschichte entwickeln. „Ein Aggregat entsteht, wenn das ganze menschliche Geschlecht in Teile zerlegt, alle diese Teile vollständig enumeriert und die von einem jeden einzelnen Teile vorhandenen Nachrichten richtig angegeben werden. Davon wird unterschieden das System, in welchem Welt und Menschheit die Einheit ist, und aus allen Teilen des Aggregates einige (Spezialhistorien) in Beziehung auf diesen Gegenstand vorzüglich ausgewählt und zweckmäßig geordnet werden" [103]). Welt und Menschheit sind also das Objekt der Betrachtung. Daraus folgt zuerst der Gedanke, daß die Menschheitsgeschichte in ihrer Abhängigkeit von dem Orte ihres Geschehens behandelt werden müsse, die Revolutionen des Erdbodens, den wir bewohnen, bedingen unser Geschick. Ferner fassen wir die Menschheit als eine Einheit, alle Menschen sind von einer Art. Indem unser Blick nun dies Geschehen über Raum und Zeit ausgedehnt hat, entsteht die Aufgabe der Universalhistorie: „Wir wollen der Geschichte der Menschheit in Osten und Westen und dies- und jenseits der Linie, ihrer sukzessiven Entstehung, Veredlung und Verschlimmerung auf allen ihren Wegen, von Ländern zu Ländern, von Volke zu Volke, von Zeitalter zu Zeitalter, nach ihren Ursachen und Wirkungen nachspüren und in dieser Absicht die großen Weltbegebenheiten im Zusammenhange durchdenken."[104]) Leitendes Prinzip ist dabei die politische Entwicklung; außerhalb des Staates würden die Menschen nie Menschen geworden sein, die politische Verbindung ist die „Mutter der Menschheit". Nur die in dieser Hinsicht tonangebenden Völker sind der Betrachtung wert, es sind dies die erobernden Völker, die Kulturvölker und solche, die beide Eigenschaften in sich vereinigen: die Hauptvölker. Die Geschichte dieser Völker muß nun zuerst begriffen werden, und zwar aus dem Zusammenhang ihrer gesamten Kultur. Als bedingende Faktoren werden genannt: Beschaffenheit eines Landes und Menge der Bürger, Staatsverfassung, Gesetzgebung nach allen Zweigen der Politik, Sitten, Religion und Wissenschaften, Industrie, Landbau, Handel und Manufakturen. Die

Geschichte der einzelnen Völker wird aber dann unter dem Gesichtspunkt ihres gemeinsamen Wirkens in einem Zeitalter vereinigt. Real- und Zeitzusammenhang werden zu einer Einheit verbunden gedacht. Der erstere stellt sich dar als sichtbare Verbindung der Ereignisse im Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen, der letztere gibt gewissermaßen nur einen Rahmen für miteinander nicht sichtbar verbundene Begebenheiten, gibt aber die Aufgabe, eine Vereinigung für sie zu suchen, auch wenn sie in verschiedenen Weltteilen geschehen sind. Hier stehen wir vor der entscheidenden Frage, sie konnte nur beantwortet werden durch eine allgemeine, für die Menschheit geltende entwicklungsgeschichtliche Ansicht. Allerdings — an dieser Stelle versagt Schlözer. Dafür müssen wir uns begnügen mit Behauptungen von dem eigentümlichen Werte seiner Universalhistorie. Als Kulturgeschichte bedeuten ihr Königsreihen nicht so viel als bedeutende, die Menschheit revolutionierende Erfindungen, wie z. B. die des Pulvers, sie vermeidet alle Kleinigkeiten, sie verzichtet auf ängstliche Beobachtung der Chronologie, sie gibt nicht erbauliche Betrachtungen, sie will nicht pragmatische Geschichtsschreibung sein. Sie wendet sich an den Weltbürger: „sie wird im Grunde eine Geschichte der Menschheit: eine neue Art von Geschichte, die bisher meist von Philosophen bearbeitet worden, da sie Eigentum des Historikers ist; eine Sammlung von Begebenheiten, die nicht einzelne Nationen oder einzelne Klassen des menschlichen Geschlechts interessieren, sondern für den Weltbürger, den Menschen überhaupt wichtig sind; eine Wissenschaft, die von ausgebreitetem Nutzen und sichtbarem Einfluß in die Psychologie, Politik, Naturkunde und andere Wissenschaften ist“ [105]). Der Größe des Programmes entsprechend sollte man doch nun auch noch erfahren, welches Ergebnis diese philosophische Betrachtung bieten werde. Auch hier bleiben wir unbefriedigt, das „Nil admirari“ ist der Weisheit letzter Schluß. Dann aber verrät uns Schlözer doch selbst den eigentlichen Charakter der Universalhistorie, wenn er sie eine allgemeine historische Enzyklopädie nennt und die Weltgeschichte die beste nennt, die die meisten zweckmäßig gewählten Fakta enthält. Schließlich erhalten wir eine Skizze der Universalhistorie. Sie würde beginnen mit einer Vor-

geschichte und als erste Epoche die Zeit von der Sintflut bis zur Gründung Roms behandeln. Mit diesem Ereignis beginnt die Universalgeschichte eigentlich erst, ebenso schließt sie mit dem Ende Roms. Vom Jahre 1520 ist dann eine neue Welt, aber diese neueste Entwicklung kann nur zum Gegenstand der Spezialgeschichte gemacht werden, da sie zu reich ist und ihre Periode noch nicht abgeschlossen ist. Der Historiker kann nur in einer gewissen Entfernung richtig von Gegenständen urteilen.

Wer Schlözers Formulierungen mit denen Kants in seiner geschichtsphilosophischen Hauptschrift vergleicht, wird kaum in Zweifel sein können, daß hier ein Abhängigkeitsverhältnis vorhanden ist. Neben der Gleichheit in den wichtigsten Begriffen tritt auch der die Betrachtung beider Denker beherrschende Gesichtspunkt die politische Entwicklung der Menschheit in den Vordergrund zu stellen, klar zutage. Anderseits will Kant dem philosophischen Betrachter der Geschichte ein eigenes Recht gegenüber dem Historiker sichern. Auch in dieser Hinsicht gab es für ihn Vorbilder in der Geschichtsphilosophie seiner Zeit. Hier ist an erster Stelle an Iselin zu denken.

Die Bedeutung Iselins für die Geschichtsphilosophie des 18. Jahrhunderts in Deutschland besteht darin, daß er in Anlehnung an die geltende Psychologie ein festes Schema psychischer Kategorien verwertet, um zu zeigen, daß sich in ihnen die Geschichte der Menschheit vollziehe. Die Rangordnung der Seelenvermögen in der Individualseele wird zu einer historischen Stufenfolge in der Entwicklung des Gesamtgeistes.

Die allgemeine philosophische Grundlage für die Ideen seines Hauptwerkes „Über die Geschichte der Menschheit" ist durch den Harmoniegedanken seiner Zeit gegeben. Gott ist ihm der ewige Urquell von Ordnung, Harmonie und Ebenmaß. „Die Philosophie und die Religion überzeugen uns, daß aus allen besonderen Verwirrungen eine allgemeine Ordnung und Harmonie entstehe". [106]) Die Folgen des Guten sind durch seine wesentliche Natur ewig, das Schlechte ist nur ein Mangel der Realität, es wird „durch sich selbst zernichtet". [107])

Diesen Optimismus überträgt Iselin nun auf die Geschichte der Menschheit. Der Mensch gehört der Natur an und steht unter

ihren Einflüssen. Das Klima bedingt die verschiedene Entwicklung der Völker, es gibt deshalb vorwärtsschreitende und zurückbleibende. Aber wichtiger als diese Bedingungen ist das, was den Menschen auszeichnet: das geistige Leben. Im Gegensatz zu den Tieren, von denen die Naturgeschichte lehrt, „daß alle, welche wir kennen, sobald sie erwachsen sind, alle Fähigkeiten, die ihrer Art zukommen, auf eine beinahe ganz gleichförmige Weise besitzen, und daß keines zu einer viel höheren Vollkommenheit bestimmt ist", [108]) ist er allein einer Vervollkommnung fähig. Zwar ist er von allen Kräften entblößt, wenn er den Schauplatz seiner Wirksamkeit betritt, aber durch die Ausbildung seines Geistes kann er diesen Mangel ersetzen, ja er gewinnt die Aussicht in die Unendlichkeit seiner Entwicklung: „Der große Urheber der Natur hat in die menschlichen Seelen Samen von Fähigkeiten gelegt, welche frühe oder spät hervorkeimen müssen und welche vielleicht zu einer Größe bestimmt sind, von denen wir dermals uns keine Begriffe machen können." [109])

Mit dieser mangelhaften körperlichen Ausrüstung ist zugleich die Notwendigkeit eines sozialen Lebens gegeben, und so kann Iselin sagen: „Von allen Dingen, welche den Menschen umgeben, hat in denselben nichts einen größeren Einfluß als der Mensch selbst" [110]). Er ist der große Gegenstand der Geschichte. Deshalb beginnt Iselin mit einer psychologischen Betrachtung des Menschen, in welcher er die Grundlehren der Leibniz-Wolff'schen Seelenlehre entwickelt. Denken ist ihre wesentliche Kraft, und als ihre Modifikationen haben wir aufzufassen: die Sinne, die Einbildungskraft, die Vernunft: „So wird der Mensch durch ein dreifaches Gesetz beherrscht. Die Sinnlichkeit, welche die Triebe und die Begierden in einer sanften Bewegung unterhält. Die Einbildung, welche die Gemütsbewegungen und die Leidenschaften mit einem heftigen Feuer belebt. Die Vernunft, welche die stärksten Entschlüsse des Willens mit ihrer gütigen und glücklichen Fackel beleuchtet. Große und wichtige Gesetze, welche unmittelbar in der Natur der Seele gegründet, allen besonderen Gesetzen Kraft und Stärke geben, welche durch die mannigfaltigen Verhältnisse der Menschen gegen einander, und der äußerlichen Dinge gegen den Menschen erzeugt werden" [111]). Dieses Nebeneinander wandeln wir in der geschichtlichen Betrachtung in ein

Nacheinander um und erhalten so die Stufen der Menschheitsentwicklung. Wir können auf sie auch die Unterschiede der Lebensalter anwenden, und in genauer Parallele betrachtet Iselin, wie er selbst häufig betont, das Werden des einzelnen Menschen mit dem der Menschheit, wie jener durch den „Stand der Kindheit" hindurchgehen muß, so auch diese.

Auf dieser Grundlage unterscheiden wir nun den Stand der Natur, den der Wildheit, den der Gesittung. Gerade zur Darstellung des ersten Zustandes, wo die historischen Tatsachen fehlen, bedürfen wir der Rekonstruktion durch die aus der Psychologie gewonnenen Begriffe. Im Gegensatz zu Rousseaus Träumereien müssen wir ihn als den niedrigsten ansehen, das große Gesetz in ihm ist die Sinnlichkeit, und damit sind zugleich die engen Grenzen gegeben, in denen das Bewußtsein bei nur sinnlicher Orientierung befangen bleibt. Der unersättliche Trieb der Seele zur Vervollkommnung führt jedoch zu dem zweiten Stande. Es ist der Stand der Wildheit, der der durch Einbildung erhöhten Sinnlichkeit, woraus Zügellosigkeit der Leidenschaften folgt. Von dem dunkeln Gemälde der Verbrechen, des Krieges aller gegen alle, des Raubes zur See und zu Lande, der Treulosigkeit, der Priesterherrschaft und des von ihnen ausgebeuteten und deshalb unterstützten Aberglaubens heben sich allein leuchtend ab die Eigenschaften des Mutes und der Tapferkeit. Sie sind Werkzeuge der Freiheit. Die Germanen der Völkerwanderung standen auf dieser Stufe, sie empfanden wohl ein gewisses Glück, es ist aber nur dem des Betrunkenen zu vergleichen: „Jeder Vernünftige wird sich glücklich schätzen, in mildern Zeiten und bei gesittetern Menschen geboren zu sein" [112]).

Im Zusammenhang mit der Verschiedenheit der klimatischen Verhältnisse schreitet die Menschheit verschieden schnell aufwärts zu dem gesitteten Zustande. Es ist der Stand der Vernunft, er wird jedoch vorbereitet durch eine Verfeinerung des Gefühlslebens, an Stelle der häßlichen Leidenschaften treten schöne, die Menschheit wird fähig zum Gefühl des Enthusiasmus. Die altruistischen Gefühle erwachen, das erste Gesetz des geselligen Lebens entwickelt sich allmählich, das edle Gefühl, welches die Seele des Menschen mit einer reinen und reizvollen Wollust erfüllt, indem

er eine Handlung ausübt, durch welche die Glückseligkeit eines andern Wesens seiner Art befördert wird“ [113]). Es wird Grundsatz, „nur das größte mögliche Wohl der ganzen Vereinigung zu verlangen“ [114]). Es bildet sich ein öffentlicher Geist und „der natürliche und beinahe mechanische Trieb zur Geselligkeit wird immer mehr veredelt und zur Tugend erhoben“ [115]). Zugleich werden die Grundlagen zur materiellen Kultur gelegt, Eigentum, größere Seßhaftigkeit, Wachsen der Produktion und Zunahme der Bedürfnisse rufen sie hervor und bereiten den Boden für Künste und Wissenschaften.

Diese allgemeine Entwicklung wird nun illustriert an der einzelner Völker. Besonders die Griechen und Römer sind es, denen das Interesse Iselins sich zuwendet. Dabei ist bemerkenswert, daß er versucht, die griechische Kultur als eine ästhetische nachzuweisen, die Kategorie „Einbildung“ paßt hier vortrefflich. Die Dichtkunst ist ihm bei den Griechen die Seele des geheimen wie des öffentlichen Gottesdienstes, die Philosophie wird von der Einbildungskraft geleitet, die Schaubühne war die erhabenste Schule bürgerlicher Tugenden. So taucht der Gedanke einer ästhetischen Erziehung auf: „Es scheint vollkommen richtig zu sein, daß das Gefühl des sinnlich Vollkommenen der Empfindung des sittlich Guten vorhergehen müsse; daß Apollo und die Musen der Minerva immer den Weg bahnen.“ [116]) Die Schwäche dieser Kultur liegt nun darin, daß sie nur den Schein der Tugend erzeugt, sie gibt die „stolze Empfindung einer Freiheit, die aber mehr Ausgelassenheit als wahre Tugend zeugte“ [117]). Sehr wenig gerecht wird Iselin den Römern. Sie breiten die Sklaverei aus, die Ursache des Verfalles liegt in dem von Montesquieu entdeckten Mißverhältnis zwischen Staatsform und Ausdehnung des Reiches. Überhaupt sichert die Zunahme an Größe und an Reichtümern allein nicht den Fortschritt und klar treten die leitenden Gedanken dieser Geschichtsphilosophie entgegen, wenn zweierlei Art von „Polizierung“ unterschieden wird: „Die e i n e ist diejenige, durch welche der Gesellschaft die ä u ß e r l i c h e G e s t a l t gegeben wird. Diese ordnet Könige, Richter, Obrigkeiten. Sie ist oft das Werk einer mittelmäßigen Weisheit und einer überwiegenden G e - w a l t. Die a n d e r e verbessert die G e i s t e r und die G e -

mü t e r. Sie ist das Werk der erhabensten V e r n u n f t, und sie fordert deshalben unendlich mehr Zeit und mehr Mühe.“ [118]) Das Christentum gibt dann die sicherste Anleitung zur wahren Glückseligkeit, und hier spricht Iselin einen Gedanken aus, der seine geschichtsphilosophische Verwertung später bei Kant in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ gefunden hat. Es wird ein zweifaches Christentum unterschieden: „Das wahre, das i n n e r l i c h e C h r i s t e n t u m ist eine unmittelbare Wirkung der Gottheit. Kein Mensch, keine Philosophie, keine Vernunft können den wahren Glauben und die wahre Heiligung geben. Sie sind Wundergaben, welche nur den Auserwählten eigen sind, und diese Auserwählten machen allein die wahre Kirche aus, welche durch alle sichtbaren Gemeinden zerstreut ist. Diese kann kein Gegenstand menschlicher Untersuchung sein . . . Sie ist keiner äußerlichen Form und keiner äußerlichen Verfassung eigen. — Das ä u ß e r l i c h e C h r i s t e n t u m hingegen ist keine unmittelbare Wirkung Gottes. Es besteht in Gebräuchen, in Zeremonien, in Formeln, welche unter dem Namen der christlichen Religion von den ersten Jahrhunderten derselben an bis auf unsere Zeiten den Völkern in mancherlei Abwechslungen vorgeschrieben worden sind. Es ist die Gestalt, es ist das Kleid, welches die Menschen der erhabensten Lehre gegeben haben. Es ist die Meinung des Papstes, Luthers, Zwinglis. Es darf und kann philosophisch geprüft werden.“ [119])

Nicht sogleich hat das Christentum seine höchsten Wirkungen ausgeübt. Die europäische Menschheit mußte erst hindurch durch das Mittelalter, wo Barbarei und Aberglaube herrschten. Den schwersten Schaden bereitete auch das in ihm herrschende Feudalwesen, das eine gesunde Entwicklung der höchsten Herrschergewalt unmöglich machte. Der eigentliche Fortschritt wird erst möglich und gesichert durch das Bürgertum, die Städte gaben der Freiheit eine Stätte. Die Wirkungen eines solchen freiheitlichen Geistes traten hervor in Renaissance und Reformation, auch die Fürsten lernten seinen Wert und die große Wahrheit erkennen, daß nur der Wohlstand und die Freiheit der Völker die Größe, die Ehre und die Glückseligkeit der Fürsten ausmache“ [120]). Es ist selbstverständlich, daß auch Iselin das Verdienst des englischen Volkes preist,

doch ihm ist die Regierungsform viel weniger wichtig als der Geist, der sie erzeugt hat; wenn Weisheit und Güte die Menschen beherrschen, so ist die Form ziemlich gleichgiltig. Und so versucht Iselin zu zeigen, wie dieser Geist in der neueren Philosophie seit Bacon und Descartes sich ausbreitete und wie dies besonders im 18. Jahrhundert durch die Philosophen der Aufklärung geschehen sei. Dieses Zeitalter hat den Gedanken von der Notwendigkeit einer Erziehung der Menschheit ausgebildet und damit das Fundament für eine hoffnungsreiche weitere Entwicklung gelegt. Denn noch steckt die Menschheit vielfach tief in der Barbarei. Auch erzeugen Reichtum und Überfluß Weichlichkeit und sittliche Verderbnis. Das einzige Mittel dagegen ist die sittliche Vervollkommnung: „es ist keinem Menschen, es ist keinem Staate vergönnt, eine Glückseligkeit zu genießen, welche größer sei als seine Tugend“ [121]). Um dies Ziel zu erreichen, ist eine Ordnung in den einzelnen Staaten notwendig, welche Religion, Gerechtigkeit, Weisheit herrschen läßt; am besten wird dies erreicht durch eine verbesserte monarchische Verfassung, in welcher „die in ihrer vollkommenen Reife herrschende Vernunft ruhigen und bescheidenen Bürgern eine wahre und ungestörte Glückseligkeit gewährt“ [122]). Aber noch gibt es ein großes, letztes Hindernis: die Kriege, denn solange es solche gibt, ist die Menschheit noch barbarisch. Die Hoffnung und das Postulat eines ewigen Friedens entsteht: „Erst wenn viele glückliche Nationen in einer brüderlichen Einigkeit neben einander leben, erst wenn die Bürger und die Vorsteher derselben keinen Unterschied der Völkerschaft und der Herkunft unter einander machen, erst wenn dieselben es als einen Grundsatz ihrer Staatskunst ansehen werden, keinen Vorteil zu erlangen, der mit dem Nachteile eines andern Volkes verknüpft ist, erst alsdann werden die Völker eines Weltteiles der wahren Menschlichkeit sich rühmen können, erst alsdann wird man sagen können, daß dieselben gesittet seien und daß unter ihnen die Barbarei aufgehört habe“ [123]). „Aber — so ruft Iselin aus — noch sind die glückseligen Tage weit entfernt“. Wir sind der Barbarei näher als der wahren Menschlichkeit. Europa befindet sich noch in einer höchst ausgelassenen Jugend. Aufgabe der Fürsten, Aufgabe aller Menschen ist es eine bessere Zukunft

vorzubereiten. Mit einem Appell an sie schließt Iselin und zugleich mit der Gewißheit, „daß die Folgen des Guten durch seine wesentliche Natur ewig sind" [124]).

Iselins Verdienste um eine „Philosophie über die Geschichte" werden lebhaft anerkannt von Tetens [125]). Er zeigt sich in seinen geschichtsphilosophischen Betrachtungen vielfach von dem Schweizer abhängig, aber wie sein Verdienst hauptsächlich auf dem Gebiete der Analyse des Seelenlebens liegt, so ist auch hier die Durchführung einer psychologischen Grundansicht bemerkenswert. Seelisches Leben ist für ihn Tätigkeit, es läßt sich bei allen Lebewesen in steigender Intensität bis zum Menschen verfolgen, in welchem die Selbsttätigkeit die höchste Stufe erreicht. Der Mensch ist ein vernünftiges und deshalb freies Wesen. Von ihm gibt es nun eine Naturgeschichte, welche die körperlichen Bedingungen und ihre Einflüsse auf den Menschen untersucht. In diesem Zusammenhang hat sich Tetens eingehend mit dem Verhältnis des Körpers zur Seele überhaupt und dann mit den Fragen der physischen Geographie und dem Rassenproblem beschäftigt. Die eigentliche Geschichte hat aber dann die Absicht, „uns die Veränderungen in dem äußern Zustande darzustellen, welche das ganze Geschlecht erlitten hat, und wodurch es in seinen mannigfaltigen Arten das geworden ist, was es jetzo ist" [126]). Eine solche Geschichte gibt es noch nicht, ebensowenig aber eine Geschichte der inneren Menschheit, die doch wohl am meisten das Interesse Tetens' erweckt: „Welch ein Projekt würde es sein, der innern Menschheit durch alle ihre abstechenden äußeren Zustände nachzugehen und die Empfindungen, Geisteserhöhungen, Gemütsfähigkeiten und Willenskräfte aufzusuchen, die in jedem derselben vorzüglich entwickelt werden . . . Die Zukunft kann vielleicht eine so reizende vollständige Geschichte der Menschheit erwarten und eine Moral, die auf diese gegründet ist." So bekennt auch Tetens sich zu dem pragmatischen Gedanken [127]).

Diesem Plane entspricht wie bei Tetens so oft nicht die Ausführung. Systemlos beschäftigt er sich mit den verschiedensten Fragen und gibt jedem Einfall willig Raum. Sein Grundgedanke ist, daß der Mensch, der das „perfektibelste Wesen" ist [128]), die in ihm vorhandenen Anlagen im Sinne einer immer wachsenden

Selbsttätigkeit der Seele ausbildet. Neben dieser geistigen Entwicklung muß eine körperliche parallel gehen, das Ideal besteht in einer harmonischen Ausbildung beider. Die Zukunft wird optimistisch beurteilt, wenn auch die Schäden der Kultur nicht übersehen werden. Sie bestehen in der zunehmenden Ungleichheit, die aber doch wieder einen gewissen Ausgleich erfährt: „Je mehr die Gesellschaft in der Kultur fortgeht, desto stärker wird die Verschiedenheit zwischen den Individuen, weil der Einfluß der entwickelnden Ursachen vorzüglich auf besondere Stände geleitet wird. Aber je mehr die Kenntnisse und Kultur unter der Nation gemeiner werden, desto mehr nähern sich auch die Einzelnen wiederum einander.“ [129]) Daß dies besonders im philosophischen Zeitalter der Aufklärung geschehe, davon ist Tetens überzeugt [130]). Schließlich fragt er nach der Möglichkeit menschlicher Glückseligkeit und kommt zu einem Resultat, das Kants Anschauungen durchaus entspricht: „Solange allein auf die Glückseligkeit gesehen wird, deren unsere Natur in diesem Leben fähig ist, sind Glückseligkeit und die innere Vollkommenheit des Menschen zwei verschiedene Sachen. Nur die Hinsicht auf eine Zukunft kann uns berechtigen beide für einerlei zu halten.“ Auch Tetens kommt zu der Einsicht, daß es „in unserer Natur Kräfte und Bestrebungen gebe, die nach Punkten hingehen, welche jenseits des Grabes liegen“ [131]).

Wollte man die zahlreichen Stimmen, die wir bei Durchwanderung der Geschichtsphilosophie im 18. Jahrhundert vernommen haben, zu einer Einheit verbinden, so würde ihre Gesamtheit zu einem Thema zusammenklingen, dessen Charakter heiter und freudig sein müßte. Nur leise würden andere, düstere Themen anklingen und sie würden doch schließlich fortgerissen werden durch einen freudigen, hoffnungsreichen Siegesjubel, der überall durchbricht. Aber in dieser Symphonie, wenn sie die Gedanken, welche die Seele der Menschen im 18. Jahrhundert bewegten, vollständig wiedergeben sollte, würde eine grelle Dissonanz fehlen, welche in diese heitere Welt hineingeworfen wurde; ich meine die große Anklage, welche R o u s s e a u gegen die Kultur seiner Zeit erhob.

Wer Rousseaus Einfluß auf die Geschichtsphilosophie des 18. Jahrhunderts [132]) zu würdigen versucht, wird zuerst an die Para-

doxien seiner Schrift „Sur les sciences et les arts" denken müssen. Stärker empfand diese noch seine eigene Zeit, da sie sich ganz anders als die nach so vielen Interessen hingezogene und so einer einheitlichen Weltanschauung ermangelnde Gegenwart in ihren wertvollsten Gedanken getroffen fühlen mußte. Der Glaube des ganzen Jahrhunderts wurde hier angezweifelt. Man versuchte diese Kritik als unfruchtbar nachzuweisen, man setzte gegen sie das Bewußtsein von dem Fortschritt der Menschheit, den man auf allen Gebieten des Lebens nachweisen zu können glaubte. Auch war ja dieser Gedanke für die beginnende geschichtliche Forschung ganz unentbehrlich. Die Widerlegung Rousseaus war auch nicht allzu schwierig, man hatte anthropologische Kenntnisse genug, um dem Phantasiegebilde des „homme de la nature" den wirklichen Naturmenschen gegenüber zu stellen. Die Ironie Voltaires gegen Rousseaus Lehre war der rechte Ausdruck dieser so lebhaft empfundenen Überlegenheit. Aber in der Kritik der Kultur lag doch andererseits eine bedeutsame Anregung zu neuer geschichtsphilosophischer Konstruktion, ja sie enthielt den Gedanken, der dem 18. Jahrhundert erst die Gelegenheit gab, sich auf die höchsten Aufgaben der Menschheit zu besinnen und damit der Arbeit einer ganzen Zeit den höchsten Ausdruck zu geben. Eine neue Rangordnung der W e r t e war gegeben und die höchste Idee in dieser war deshalb so fruchtbar, weil sie einer viel schärferen begrifflichen Formulierung fähig war, als die bisher angenommenen. Die Überlegenheit eines rein abstrakten Ideales gegenüber den aus der Geschichte gewonnenen Begriffen erwies sich auch hier. Rousseau beurteilte die menschliche Kultur einzig und allein vom Standpunkte der sittlichen Forderung. Zwar wurde der Gedanke von dem moralischen Fortschritt der Menschheit in dem Kulturgedanken eines Voltaire und eines Hume schon mitgedacht, aber er wurde eben nur m i t gedacht als in dieser sich erfüllend oder erfüllbar. In diesem Zusammenhang trat er auf mit Werten, die seiner nicht würdig waren, wie denn Voltaire neben der Verbesserung der Sitten zu seiner Zeit doch auch nicht ohne Wohlgefallen „les plaisirs de Paris" als Zeichen des Fortschrittes aufzählte[133]. Den beiden genannten Denkern fehlte das Pathos der sittlichen Entrüstung. ‚Sie waren zu sehr orientiert im Leben, um je an ihm

irre werden zu können. Rousseau ist dies nie gewesen. Er bezahlte seine Schwäche mit einem unglückseligen Leben, aber er erhielt sich die Fähigkeit zur Entrüstung, zum Umwerten aller Werte und zu dem Glauben an neue, absolute Ideale. Hinzu kam, daß er als Genfer auch eine freiere Stellung der französischen Kultur gegenüber einnahm [134]). Er war trotz aller Mängel seiner Lebensführung ein sittliches Genie. Er empfand die in jeder Kultur notwendige Antinomie zwischen der durch die Achtung gesellschaftlicher Formen gegebenen Disziplinierung des Lebens und äußeren Umhüllung der natürlichen Triebe und ihrem Fortdauern in elementarer, urwüchsiger Kraft. Und wenn er den Gegensatz zwischen Natur und Kultur erwog, so konnte nach seiner gesamten Gemütsanlage nicht zweifelhaft sein, daß er sich in die Arme der ersteren, in denen er so oft Ruhe und Entzückung gefunden, warf, die letztere aber mit seinem durch das Gefühl eigener Verschuldung gesteigerten Haß verfolgte. Die Kultur erschien ihm als Lüge. Über die Kühnheit dieses Gedankens erschrak er selbst, er kam über ihn wie eine Erleuchtung und wurde später gelegentlich wie ein Verhängnis von ihm empfunden: „Ich fühlte meinen Geist von tausend Lichtstrahlen umflossen, ganze Massen der lebhaftesten Ideen stiegen in mir auf mit einer Gewalt und Unordnung, daß ich in die unaussprechlichste Verwirrung versetzt ward; ich fühlte meinen Kopf betäubt bis zur Trunkenheit, heftiges Herzklopfen beklemmte meine Brust; der Atem versagte mir, als ich gehen wollte. Ich ließ mich unter einem Baum nieder und verbrachte dort eine halbe Stunde in solcher Erregung, daß, als ich mich erhob, ich meine Kleider von Tränen benetzt fand, ohne daß ich mein Weinen bemerkt hatte.“ [135])

Als Streiter für die Tugend tritt uns Rousseau in der Preisschrift entgegen: „C'est la vertu que je défends devant des hommes vertueux“. Er prüft die Kultur in bezug auf die in ihr etwa auftretenden sittlichen Leistungen, um sie als „apparences de toutes les vertus“, nicht als wahre Tugenden zu bezeichnen [136]). Dabei tritt der veränderte Standpunkt in der Beurteilung schon hervor, deutlich spricht er sich darüber in dem „Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes“ aus. Die Stellung des Menschen zum Tiere war von den Denkern des 18. Jahrhunderts vor allem durch

die Verschiedenheit der vernünftigen Anlage bestimmt worden. Dagegen sagt nun Rousseau: „ce n'est donc pas tant l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l'homme que sa qualité d'agent libre". Er hat im Gegensatz zu ihnen „la faculté de se perfectionner" [137]).

Der verderbliche Einfluß der auf Wissenschaft begründeten Kultur ist schon durch den Ursprung des Wissens gegeben, aus Sünde ist sie entstanden: „les sciences et les arts doivent leur naissance à nos vices." Dagegen hat die Natur uns vor dem Wissen bewahren wollen, „comme une mère arrache une arme dangereuse des mains de son enfant" [138]). Die Kultur zerstört vor allem die primitive Sittlichkeit. Sparta steht höher als Athen, gern will Rousseau die Meisterwerke der Kunst für die heroischen Taten der Spartaner hingeben. Alle bodenständigen Gefühle, die religiösen Empfindungen, der kriegerische Mut und die Liebe zum Vaterlande sind erschlafft. Und wenn Tugend eben „la force et la vigueur de l'âme" ist, so fehlt dem Kulturmenschen diese ungebrochene Kraft des Handelns.

Es laufen nun in der Preisschrift zwei Ideengänge nebeneinander her, ohne daß sie zu klarer Vereinigung gebracht wären. Ihr gemeinsamer Ursprung läßt sich allerdings aufweisen. Rousseau hebt nämlich einmal das Uniformierende der Kultur hervor, andererseits sieht er ihre größte Gefahr in der von ihr geschaffenen Ungleichheit der Menschen. Die Übereinstimmung im Fühlen und Denken des Individuums ist verloren. Wir nehmen allzu sehr Rücksicht auf andere Menschen, wir passen uns ihnen an und versuchen durch die Mittel der Konvention unsere Gedanken zu verbergen. So ist kein Raum zu persönlichem Handeln: „il règne en nos mœurs une vile et trompeuse uniformité et tous les esprits semblent avoir été jetés dans un même moule" [139]). Dies gilt für die wissenschaftliche Produktion, dies gilt für die Kunst, Voltaire wird mit den Worten apostrophiert: „Dites-nous, célèbre Arouet, combien vous avez sacrifié de beautés mâles et fortes à notre fausse délicatesse!" [140]). Der Mensch hat die Kraft des Alleinvorwärtsschreitens verloren, die Kultur erlaubt nicht mehr die große Tat, weil in ihren festen Ordnungen für eine solche kein Raum mehr ist „ce sont les grandes occasions, qui font les grands

hommes“ [141]). Die andere Gefahr liegt in der zunehmenden Ungleichheit. Sie bewirkt ebenfalls, daß das Individuum seinen Wert verliert, es werden nicht mehr Forderungen an ein solches als ein Ganzes gestellt. An die Stelle kraftvoller sittlicher Betätigung treten Leistungen von Talenten, in denen der Mensch nur zu einem Teile zum Ausdruck kommt, besonders aber seine sittlichen Werte nicht offenbaren kann. Deshalb versagt der moderne Mensch überall da, wo er sich ganz einzusetzen hat oder wo ganze Forderungen an ihn gestellt werden, das Vaterland kann z. B. nicht mehr auf ihn rechnen: „Nous avons des physiciens, des géomètres, des chimistes, des astronomes, des poètes, des musiciens, des peintres: nous n'avons plus de citoyens“ [142]). Rousseaus Ideen strömen also in dem Gedanken zusammen, daß Uniformierung und zunehmende Ungleichheit beide dahin wirken, die ursprüngliche, vor allem die moralische Kraft der Menschen zu brechen und verkümmern zu lassen.

Die Schrift über die Ungleichheit darf eine systematische Begründung und Ausführung der ersten genannt werden. Sie ist geschichtsphilosophischen Inhalts und hat den Blick auf die allgemeinen Züge der Menschheitsentwicklung gerichtet. So spricht Rousseau zum Leser mit den Worten: „c'est, pour ainsi dire, la vie de ton espèce, que je te vais écrire“ [143]). Eine solche Geschichte ist möglich, weil ein Gemeinsames der Anlage in allen Menschen vorhanden, und weil die Entwicklung eine durchaus notwendige ist. In der Preisschrift antwortet er auf die Frage, ob die von der Kultur ausgehende Verderbnis nur ein besonderes Unheil seiner Zeit sei: „les maux causés par notre vaine curiosité sont aussi vieux que le monde. L'élévation et l'abaissement journaliers des eaux de l'océan n'ont pas été plus régulièrement assujettis au cours de l'astre qui nous éclaire durant la nuit, que le sort des mœurs et de la probité au progrès des sciences et des arts. On a vu la vertu s'enfuir à mesure que leur lumière s'élevait sur notre horizon, et le même phénomène s'est observé dans tous les temps et dans tous les lieux“ [144]). Auch die Ungleichheit muß notwendig sich herausbilden, es gibt da eine nécessité de ce progrès.

Die Entwicklung der menschlichen Kultur läßt sich im allgemeinen bezeichnen als ein Heraustreten des Menschen aus der Tierheit zur Herausbildung seiner geistigen Funktionen. Im Sinne

seiner sensualistischen Erkenntnistheorie betont Rousseau lebhaft diese Abhängigkeit von den Sinnen und die Notwendigkeit für den Menschen durch das Leben in ihnen hindurchzugehen: „l'homme commencera par les fonctions purement animales . . ., c'est par l'activité des passions que notre raison se perfectionne“ [145]). Mehrere Stadien lassen sich nun in der Gesamtentwicklung unterscheiden. Das erste ist das des reinen Naturzustandes, das zweite das der Jugend, das dritte die Epoche des Verfalles. Zwei Mächte wirken hierbei nebeneinander: die physische Anlage, die den Menschen zur Erhaltung seiner selbst treibt, und das Elementargefühl der pitié, das die Menschen zueinander führt. Diese Anlage erhält eine besondere Modifikation durch die Einflüsse der äußeren Natur insbesondere des Klimas und durch die aus der Natur sich ergebenden Unterschiede wie Alter, Gesundheit, verschiedene Veranlagung des Körpers und des Geistes. Ihre Einflüsse führen also schon zu einer gewissen Ungleichheit unter den Menschen. Sie hat den Menschen nur in geringem Maße für die Gesellschaft ausgestattet, sie unterstützt vielmehr ebenso energisch die gesunde Entwicklung des Einzelnen: „la nature rend forts et robustes ceux qui sont bien constitués et fait périr tous les autres“ [146]). Und im Emile heißt es: „l'homme est de tous les animaux celui qui peut le moins vivre en troupeaux“ [147]). So ist denn der Erziehungsplan Rousseaus auf die besondere Ausbildung und Verselbständigung des Individuums gerichtet. Das Gesetz der Natur weist den Menschen auf diesen Weg: „l'homme naturel est tout pour lui, il est l'unité numérique, l'entier absolu qui n'a de rapport qu'à lui-même ou à son semblable“ [148]). Diese Einheit seines Wesens hat er in der Kultur verloren, er soll sie durch seinen Willen wiedergewinnen, denn „toute méchanceté vient de faiblesse; l'enfant n'est méchant que parce qu'il est faible; rendez le fort, il sera bon, celui qui pourrait tout ne ferait jamais de mal“ [149]). Der Begriff der freien Persönlichkeit entsteht so. Alles Unheil für den Menschen ist durch das Mißverhältnis zwischen seinem Wünschen und seinem Können gegeben: „l'homme vraiment libre ne veut que ce qu'il peut et fait ce qu'il lui plaît“ [150]).

Diese natürliche Ungleichheit erfährt nun eine Modifikation in der Kultur, in ihr herrscht eine „inégalité de convention“. Und

nach dem allgemeinen Satze: „Tout est bien, sortant des mains de l'auteur des choses; tout dégénère entre les mains de l'homme" ist diese Modifizierung zugleich eine Depravierung. Aus dem gesunden und guten amour de soi-même wird der amour propre. Er entspringt nicht mehr auf dem Boden des sich allein wissenden Individuums, sondern durch die Vergleichung mit anderen Menschen, die unedlen Instinkte der Rivalität und der Eifersucht erwachen. Auch die pitié naturelle, welche im Naturzustande wirksam hervortreten konnte, weil in diesem die Bedingung ihres Auftretens: die Identifizierung eines Menschen mit dem anderen leichter möglich ist, verliert an Kraft: „c'est la raison qui engendre l'amour-propre, et c'est la réflexion qui le fortifie, c'est elle qui replie l'homme sur lui-même; c'est elle qui le sépare de tout ce qui le gêne et l'afflige [151]).

Diese soziologische Betrachtung wird nun ergänzt durch eine Theorie über die Entstehung und Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens. Das Eigentum ist das Fundament der bürgerlichen Gesellschaft. Mit der Vermehrung der Menschen und der damit wachsenden Unsicherheit des Lebensunterhaltes wurde es notwendig, die in den Wäldern herumschweifenden Menschen traten aus ihnen hervor und gingen primitive Verbindungen ein. Dieser Zustand der société naissante war noch ein glücklicher, er ist la véritable jeunesse du monde, aber er begründete doch gegenseitige Abhängigkeit, diese wuchs in der komplizierteren Kultur immer mehr, und damit entschwand die Gleichheit und der Mensch verlor seine Unabhängigkeit: „dès l'instant qu'un homme eut besoin du recours d'un autre, dès qu'on s'aperçut qu'il était utile à un seul d'avoir des provisions pour deux, l'égalité disparut, la propriété s'introduit, le travail devint nécessaire, et les vastes forêts se changèrent en des campagnes riantes qu'il fallut arroser de la sueur des hommes, et dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons" [152]). Die Verwertung des Eisens und der Ackerbau sind die eigentlichen Agentien der weiteren Entwicklung: „ce sont le fer et le blé qui ont civilisé et perdu le genre humain." Immer weitergehende Arbeitsteilung wird nötig und die dadurch zunehmende Abhängigkeit erfordert Regeln des gemeinsamen Lebens. Die immer fortwirkende Ungleichheit

der Talente führt zur Vermehrung der Ungleichheit. Aus natürlichen und künstlich geschaffenen Bedingungen zugleich muß so ein wilder Wetteifer unter den Menschen entstehen, in dem jeder seinem Vorteil nachjagt. Um ihn zu erreichen, paßt er sich der Gesellschaft an und dadurch kommt verhängnisvoller Zwiespalt in die menschliche Natur: „Être et paraître devinrent deux choses tout-à-fait différentes, et de cette distinction sortirent le faste imposant, la ruse trompeuse, et tous les vices qui en sont le cortège." [153]) Der Zustand der société naissante wird abgelöst durch den fürchterlichsten Kriegszustand. Aus der Unmöglichkeit, in diesem zu verharren, entspringt die Notwendigkeit der Gründung einer bürgerlichen Gesellschaft, zu ihr führte besonders der Egoismus der besitzenden Klassen, die einen Zustand des Friedens bedurften: „Telle fut ou dut être l'origine de la société et des lois, qui donnèrent de nouvelles entraves au faible et de nouvelles forces au riche, détruisirent sans retour la liberté naturelle, fixèrent pour jamais la loi de la propriété et de l'inégalité, d'une adroite usurpation firent un droit irrévocable, et, pour le profit de quelques ambitieux, assujettirent désormais tout le genre humain au travail, à la servitude et à la misère" [154]).

Rousseaus Staatsphilosophie, wie er sie im „Contrat social" formuliert, ist gerichtet auf die Darstellung eines Idealstaates. Er wirft Montesquieu vor, daß er nur von dem positiven Recht bestehender Staaten gehandelt habe, er will im Gegensatz dazu die Prinzipien des Staatsrechts darstellen: „il faut savoir ce qui doit être, pour bien juger de ce qui est" [155]). Das ethische Interesse tritt deutlich wiederum hervor. Es besteht ein Gegensatz zwischen Ideal und Wirklichkeit, welcher in scharfer Antithese oft zum Ausdruck gebracht wird: „l'homme est né libre et partout il est dans les fers" [156]). Rousseau versucht nun eine ideale Vereinigung zwischen den natürlichen Menschenrechten und dem Interesse der Einzelnen zu beschreiben, justice und utilité sollen nicht getrennt sein. Von diesen beiden Begriffen verlangt nur der erste eine Erörterung. Sie darf nicht historisch sein. Recht entspringt nicht aus Gewalt, sondern aus Freiheit, welche das Wesen des Menschen ausmacht, zu ihm so gehört, daß er durch keinen Willensentschluß sie beseitigen kann: „Renoncer à la liberté, c'est renoncer à sa

qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour quiconque à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme, et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté" [157]). Wenn die Menschen aus dem oben geschilderten Kampf aller gegen alle zu einer Assoziation zusammentreten, so gilt für diese ohne weiteres die Forderung, daß in ihr Freiheit möglich ist. Der einzelne entäußert sich mit allen seinen Rechten an die Gesamtheit, wird aber dadurch von niemand abhängig, da er als Ersatz die Entäußerung der anderen erhält. Dadurch sind liberté und égalité zugleich gesichert. Die Formel des Vertrages lautet demnach: „Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons encore chaque membre comme partie indivisible du tout." [158]) Der wichtigste Begriff in diesen Sätzen ist der der volonté générale. Rousseau nennt ihn toujours constante, inaltérable et pure, er stellt ihn in Gegensatz zu der volonté de tous, welche nur une somme de volontés particulières ist [159]). Er ist also zeitlos und wird nicht durch die Zahl der Zustimmenden gebildet und wechselt nicht mit ihr: „ce qui généralise la volonté est moins le nombre des voix que l'intérêt commun qui les unit" [160]). Man wird diesem Gedanken vielleicht am ehesten gerecht, wenn man ihn als regulative Idee im Sinne Kants faßt. Das Prinzip des contrat social ist die Idee einer völligen Vereinigung von Freiheitswesen in einem allgemeinen Willen, sie gilt für das staatliche Leben überhaupt, soweit auch die einzelnen Staaten von ihrer Erreichung entfernt sein mögen. Was die volonté générale aber nun im einzelnen Fall gebietet, läßt sich allerdings doch nur aus der Majorität der Stimmen ableiten, die sich etwa auf einen Gesetzesvorschlag vereinigen. Hier zeigt sich die Schwäche dieser Lehre. Es ist unrichtig, von einem Mystizismus Rousseaus zu sprechen, ganz deutlich zeigt sich seine Absicht, eine rein formale Bestimmung zu geben, wenn von der in dem contrat social mitenthaltenen Zustimmung des Bürgers zu allen Gesetzen gesprochen und damit gesagt wird, daß bei einem Gesetze nicht sein Inhalt allein, sondern seine Zugehörigkeit zu der aus der volonté générale fließenden gesetzlichen Ordnung in Frage steht. Die Frage würde etwa lauten: Läßt sich

dies Gesetz mit dem Prinzip der allgemeinen Gesetzmäßigkeit vereinigen? Wenn dann diese Frage durch den Majoritätsbeschluß beantwortet wird, so ist dies allerdings eine Inkonsequenz. Es müßte seine höhere Vernünftigkeit anders als durch die Zahl erwiesen werden; so wird ja doch nur an den gesunden Menschenverstand appelliert. Es fehlt in Rousseaus System eine Deduktion des Rechtes aus dem Begriff der Freiheit, erst Kant hat auf diesen Grundlagen eine solche zu leisten unternommen.

Das so entstehende politische Ideal ist das republikanische, es ist als solches nicht an eine bestimmte Staatsform gebunden und nur durch sie erfüllbar, denn Republik nennt Rousseau „tout état régi par des lois, sous quelque forme d'administration que ce puisse être . . . Tout gouvernement légitime est républicain“ [161]). Über die Berechtigung einer bestimmten Staatsform für ein bestimmtes Volk entscheiden dann die seelischen und natürlichen Bedingungen. Rousseau mündet damit in die Gedankengänge Montesquieus ein, und es ist nicht notwendig, ihm hierin zu folgen. Er wirft schließlich noch die Frage nach der besten Regierung auf, um sie aus dem Grundprinzip, daß jede Vereinigung la conservation et la prospérité de ses membres anstrebe, so zu beantworten: „Toute chose d'ailleurs égale, le gouvernement sous lequel, sans moyens étrangers, sans naturalisations, sans colonies, les citoyens peuplent davantage, est infailliblement le meilleur“ [162]).

Die Bemühungen Rousseaus um den Gedanken eines Idealstaates zeigen deutlich, wie unberechtigt der Vorwurf ist, er sei ein unbedingter Feind der Kultur überhaupt gewesen, nur die einseitige Verstandeskultur ist es, die er verdammt. Im Emile spricht er sich in dieser Hinsicht klar aus, wenn er zwischen le bonheur de l'homme naturel und le bonheur de l'homme moral [163]) unterscheidet. Emile muß mit den Menschen in der Kultur leben, aber er soll dies tun als ein homme naturel. Das sittliche Ideal für einen solchen stellt das Glaubensbekenntnis des Vikars auf, es enthält das, was Rousseau in seinen früheren Schriften der Verderbnis des menschlichen Herzens in der Kultur entgegengesetzt hat: Selbständigkeit und Schlichtheit des Empfindens, Hören auf die innere Stimme des Gewissens, Glaube an Gott und Dienst des Göttlichen dans la sincérité du cœur. Menschlicher Weisheit letzter

Schluß lautet einfach und schlicht: „Sois juste, et tu seras heureux.“ [164])

Die Betrachtung der bedeutsamsten geschichtphilosophischen Systeme des 18. Jahrhunderts hat den Zusammenhang zu geben versucht, in welchem Kants Lehren entstanden sind und zugleich ist wohl für den Kenner deutlich geworden, wie unmittelbar sich diese mit den Gedanken seiner Vorgänger berühren. Es war an mehr als einer Stelle möglich, direkte Beziehungen zwischen ihnen und Kant nachzuweisen und eine auf das Einzelne gerichtete Untersuchung könnte mannigfache Übereinstimmungen aufzeigen. Aber ein solches Unternehmen muß doch immer gegenüber der Einsicht in die Gleichartigkeit der Gesamtbetrachtung gering eingeschätzt werden und es ist deshalb hier darauf verzichtet worden. Das Gemeinsame liegt schließlich in dem universalistischen Standpunkte. Aus dem Wesen der menschlichen Natur, welche entweder aprioristisch konstruiert oder anthropologisch und psychologisch untersucht wurde, sollte die Entwicklung im Zusammenhang des allgemeinen Geschehens verstanden werden. Der im Individuum vorhandene und erlebte Gegensatz zwischen Sinnlichkeit und Vernunft diente als Prinzip, durch das dieser Vorgang begriffen wurde. Der Kulturgedanke der Zeit, welcher einen kräftigen Ausdruck in ihren politischen Forderungen fand, gab dann das Ziel der Menschheitentwicklung an, an welches in optimistischsr Hoffnung und im Bewußtsein der eigenen Kraft und der eigenen Leistung geglaubt wurde. Wie Rousseau sich diesen Gedanken entgegenstellte und wie er durch die Forderung einer sittlichen Vollendung ein neues Problem gab, ist soeben gezeigt worden. Kant hatte schon in seiner vorkritischen Periode mit ihm gerungen, jetzt trat er an es heran mit der Idee von den beiden Reichen, dem der Mensch angehört: dem der Natur und dem der Freiheit.

Wer Kants geschichtsphilosophisches Hauptwerk: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ liest, kann kaum im Zweifel sein, daß lange gehegte Gedanken hier zu einer endgültigen Formulierung gebracht wurden. Ihr Werden läßt sich allerdings nicht mehr bis ins einzelne genau verfolgen, da

die Quellen an dieser Stelle besonders spärlich fließen. Dennoch ist es möglich, die in der „Idee“ hervortretende Lehre mit Kants früheren Anschauungen zu verbinden.

Es darf wohl mit einiger Sicherheit ein ursprüngliches Interesse Kants an der Geschichte im eigentlichen Sinne des Wortes vorausgesetzt werden. Allerdings war es nicht nur ein rein historisches, sondern vornehmlich wohl ein anthropologisches, wie er denn die Geschichte auch als Hilfsmittel der Anthropologie bezeichnet hat [165]). Nicht die Tatsache als solche, sondern das, was sie lehrte, nutzte er für Welt- und Menschenkenntnis. Damit war seiner Betrachtung der geschichtlichen Tatsachen sofort eine universalistische, eine geschichtsphilosophische Richtung gegeben. Im einzelnen läßt sich eine Kenntnis antiker Geschichte und Kultur und auch der antiken Historiker nicht verkennen, und von den neueren standen ihm besonders Voltaire, Hume und Robertson nahe. Ebenso macht sich eine Beschäftigung mit den Völkern des Ostens, insbesondere ihren Religionen bemerkbar, wie er überhaupt der Geschichte der letzteren größeres Interesse entgegenbrachte. Neben den umfassenden Werken über diese Gegenstände boten ihm dann die Wochenschriften der Zeit reiches historisches Material, da sie aus den verschiedensten Gebieten Darstellungen einzelner Vorgänge oder Persönlichkeiten, besonders aber viel Anekdotisches brachten.

Wenn es hier im wesentlichen das stoffliche Moment war, das ihn anzog, so wurden ihm doch auch die Fragen nach der Behandlung der Geschichte und ihrer Methode nahegeführt. Wie die Logiker der damaligen Zeit überhaupt, so hat sich auch Kant in seinen noch unveröffentlichten Vorlesungen über diese Disziplin mit den Problemen der Geschichte als Wissenschaft beschäftigt. Aus verhältnismäßig früher Zeit besitzen wir nun eine charakteristische Äußerung [166]). Als er sich in der mehrfach behandelten „Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765—1766“ über die richtige Methode des akademischen Studiums aussprach, unterschied er die lernbaren Wissenschaften von der Philosophie. Die Methode, diese zu unterrichten, sagt er, müsse eine zetetische sein, da es eine fertige Weltweisheit und Bücher, die sie enthalten, nicht gäbe, man könne nicht Philosophie, sondern nur philosophieren lernen. So treten Mathematik und

Geschichte ihr gegenüber. Letztere umfaßt außer der eigentlichen Geschichte auch die Naturbeschreibung, Sprachkunde, das positive Recht usw. Sie sind Tatsachenwissenschaften. Der Gegensatz zwischen Geschichte und Mathematik wird dann so ausgesprochen, „daß in allem, was historisch ist, eigene Erfahrung oder fremdes Zeugnis, in dem aber, was mathematisch ist, die Augenscheinlichkeit der Begriffe und die Unfehlbarkeit der Demonstration" gelten. Wenn Kant dann aber weiter sagt, daß Geschichte ohne „physisch-moralisch und politische Geographie von Märchenerzählungen wenig unterschieden ist", so läßt dies abschätzige Urteil erkennen, daß jene Zusammenstellung mit der Mathematik nur nach einem gewissermaßen von außen herangebrachten Prinzip geschah und nur in Hinblick auf pädagogische Zwecke erwogen wurde. Es ist klar, daß die Philosophie, sobald nach Methode und Erkenntniswert gefragt wird, ihre Stelle neben der Mathematik suchen muß, wie dies ja auch schon in der „Preisschrift" und weiter in der kritischen Philosophie überall hervortritt. Es genügt, auf diese allbekannte Tatsache hier nur hinzuweisen.

Wie oben gezeigt worden, stellte Wolff die Geschichte als eine Ergänzung neben die rationalen Wissenschaften und wollte ihr nicht alle Bedeutung für die menschliche Erkenntnis absprechen. Auch entwickelte er die Möglichkeit, ein und denselben Gegenstand dogmatisch oder historisch zu behandeln. Es ist nun interessant, zu beobachten, wie in den „Träumen eines Geistersehers" Kants Darstellung nach diesem Schema entworfen ist. Auf einen dogmatischen Teil, der sich mit dem Begriff der Geister beschäftigte, folgte ein historischer, welcher Erzählungen über Geistererscheinungen brachte. Auch in den „Beobachtungen" wurde zur Ergänzung eine Geschichte des Geschmackes gegeben. Ebenso zeigen die noch unveröffentlichten Vorlesungshefte und auch die von Jäsche herausgegebene Logik, daß Kant die Geschichte der einzelnen Disziplinen der systematischen Darstellung vorausschickte. Und in der „Kritik der reinen Vernunft" bildet „die Geschichte der reinen Vernunft" den Schluß der Methodenlehre. Allerdings ist es nur ein „flüchtiger Blick", der auf das Ganze geworfen wird, aber ausdrücklich wird gesagt, daß eine solche Geschichte zum System gehöre „und künftig ausgefüllt werden müsse" [167]). So bereitete sich, ich möchte sagen,

unauffällig ein schwerwiegendes Poblem vor, zu dessen Lösung die kurze Darstellung in dem Hauptwerk schon einen interessanten Ansatz machte, dessen volle Bedeutung aber erst in der Religionsphilosophie und im „Streit der Fakultäten“ in die Erscheinung trat.

Es ist klar, daß durch die Ausbildung des Begriffes von der Wissenschaft, wie ihn die kritische Philosophie entwickelte, die Wertung der Geschichte nicht zunehmen konnte. In der systematischen Erörterung, welche Kant in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ gibt, wird als „e i g e n t l i c h e Wissenschaft“ nur diejenige bezeichnet, „deren Gewißheit apodiktisch“ ist [168]). Damit scheidet die Geschichte aus dem bezeichneten Umkreis ohne weiteres aus. Eine weitere Behandlung erfährt sie auch an dieser Stelle nicht, aber bedeutsam sind die Äußerungen Kants über empirische Psychologie. Sie darf den Anspruch Naturwissenschaft zu sein nicht erheben, da sie mit unter das berühmte Interdikt fällt: „Ich behaupte, daß in jeder besonderen Naturlehre nur so viel e i g e n t l i c h e Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin M a t h e m a t i k anzutreffen ist.“ [169]) Da Psychologie das Fundament der Geschichte sein muß, so ist ein Rückschluß erlaubt, und auch die für jene geltend gemachten Schwierigkeiten finden sich in dieser vor. Kant sieht nämlich den eigentümlichen Wert der Metaphysik im Sinne der kritischen Philosophie darin, daß in ihr absolute Vollständigkeit der Erkenntnisse möglich ist, welche den anderen Wissenschaften abgehe, da sie ins Unendliche erweitert werden können. Dies gilt in erhöhtem Maße natürlich für die Geschichte. Daß in ihr eine unübersehliche Fülle und Verschiedenartigkeit der Erscheinungen vorhanden sei, hat Kant oft hervorgehoben. Außer den Stellen aus den vorkritischen Schriften, die schon herangezogen wurden, sei hingewiesen auf eine Bemerkung in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, wo die Freiheit als Hindernis für ein Begreifen der Geschichte bezeichnet wird. Ebenso verzweifelt Kant im „Streit der Fakultäten“ an der Lösung der Frage, ob das Menschengeschlecht vorwärts schreite deshalb, weil „wir es mit frei handelnden Wesen zu tun haben, denen sich zwar vorher d i k t i e r e n läßt, was sie tun s o l l e n, aber nicht v o r h e r s a g e n läßt, was sie tun w e r d e n“. Ja, gelegentlich hören wir

von ihm über den Gang menschlicher Dinge das Wort, daß „darin, sowie auch sonst, wenn man ihn im Großen betrachtet, fast alles paradox ist“ [170]).

Dieser Mannigfaltigkeit der Erscheinungen tritt nun zuerst der „empirische Historiker“ gegenüber. Mit der Methode seines Arbeitens hat sich Kant naturgemäß kaum beschäftigt. Nur gelegentlich spricht er einmal in dem Aufsatz: „Was heißt sich im Denken orientieren?“ davon. Er verlangt, daß die Nachricht von dem Tode eines großen Mannes, den einige Briefe berichten, erst durch Zeugnisse der Obrigkeit des Ortes usw. bestätigt werde, ehe er als Tatsache hingenommen wird. Ebenso kann ich, wenn auch auf Zeugnisse anderer, wissen, daß eine Stadt Rom in der Welt sei. So wird ein historischer Glaube zum Wissen, was bei dem reinen Vernunftglauben unmöglich ist, da der Grund des Fürwahrhaltens in diesem Falle nur subjektiv ist [171]). In derselben Gegenüberstellung und in demselben Sinne äußert Kant sich denn auch in der „Kritik der Urteilskraft“: „Ob von uns gleich, was wir aus der Erfahrung anderer durch Zeugnis lernen können, geglaubt werden muß, so ist es darum doch noch nicht Glaubenssache; denn bei jener Zeugen einem war es doch eigene Erfahrung und Tatsache oder wird als solche vorausgesetzt. Zudem muß es möglich sein, durch diesen Weg (des historischen Glaubens) zum Wissen zu gelangen; und die Objekte der Geschichte und Geographie wie alles überhaupt, was zu wissen nach der Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens wenigstens möglich ist, gehören nicht zu Glaubenssachen, sondern zu Tatsachen.“ [172]) Ein historisches Wissen beginnt nun da, wo es ein gelehrtes Publikum gibt. Nur ein solches kann z. B. die alte Geschichte beglaubigen, Hume hat mit Recht bemerkt: „Das erste Blatt im Thukydides ist der einzige Anfang aller wahren Geschichte.“ [173]) Nur einmal hatte Kant Gelegenheit, sich mit den Ergebnissen der historischen Forschung auseinanderzusetzen: in seiner Religionsphilosophie. Von ihr soll später gehandelt werden.

Dem empirischen Historiker wird nun in der „Idee“ der „philosophische Kopf“ gegenübergestellt. Er müßte sehr geschichtskundig sein, würde aber doch das Recht eines andern, eines neuen Standpunktes für sich in Anspruch nehmen. Die Geschichte liefert

ihm nur das Material für seine Ideen, die nicht aus ihr genommen sind. Ganz im Sinne der damals so vielfach erhobenen Klagen wird gesagt, daß „die sonst rühmliche Umständlichkeit, mit der man jetzt die Geschichte seiner Zeit abfaßt, doch einen jeden natürlicherweise auf die Bedenklichkeit bringe, wie es unsere späten Nachkommen anfangen werden, die Last von Geschichte, die wir ihnen nach einigen Jahrhunderten hinterlassen möchten, zu fassen". [174])

So ist ein Standpunkt über den Erscheinungen des geschichtlichen Lebens notwendig, das, was Kant einen „Leitfaden a priori" nennt. Er findet ihn auf Grund der Einsichten, die schon in der vorkritischen Periode gewonnen wurden und die am Schluß des zweiten Kapitels zusammenfassend dargestellt worden sind. Der von der Betrachtung des Kosmos gewonnene Gedanke der allgemeinen Ordnung und Einheit alles Geschehens und die Anschauung von der überall gleichen Natur des Menschen waren die leitenden Ideen. Allerdings konnte die letztere Lehre auch nicht aus den Tatsachen, die die anthropologische Forschung übermittelte, gewonnen werden, da ihre Berichte sich hoffnungslos widersprachen, so daß der Wunsch nach einem „historisch-kritischen Kopf" entstehen mußte. So konnte nur der Gedanke von der Bestimmung des Menschen der leitende sein, und es ist früher gezeigt worden, wie er über das Diesseits hinauswies. Demnach mußte in der Geschichte der Menschheit eine Erscheinungsreihe aufgewiesen werden, die der Bestimmung des Menschen entsprach. Und da seine besondere Stellung in der Natur auf seiner Vernünftigkeit beruhte, so mußte nach einem System gesucht werden, indem diese Vernünftigkeit innerhalb der Erscheinungswelt zum klarsten Ausdruck gebracht wurde. Dies geschah in der bürgerlichen Gesellschaft.

So wenig von der Politik des Tages in die Schriften Kants, auch wenn sie populär gehalten waren, eingedrungen ist, so lebendig war doch das Interesse, das er an den großen Vorgängen des politischen Lebens seiner Zeit nahm. Er wurde zum Verkünder des Zeitalters der Aufklärung, das er das Zeitalter Friedrichs nannte. Unter diesem Zeichen ist sein wichtigster geschichtsphilosophischer Aufsatz entstanden. Die mit ihm fast gleichzeitige Schrift: „Was

ist Aufklärung?“ durchweht ein starker Zug politischer Begeisterung. Es wird appelliert an die heiligsten Rechte der Menschheit, und der Kampf gegen die vorwärtsdringende Aufklärung erscheint ihm als ein Verbrechen gegen die menschliche Natur, „deren ursprüngliche Bestimmung gerade in diesem Fortschreiten besteht“. Dazu ist Freiheit notwendig, die Freiheit „von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen“. Und „dieser Geist der Freiheit breitet sich aus, selbst da, wo er mit äußeren Hindernissen einer sich selbst mißverstehenden Regierung zu ringen hat“. Daß der Philosoph in diesem Kampfe das Recht freier Meinungsäußerung haben müsse, ist ein Gut, um das Kant bis in sein Greisenalter gekämpft hat, wo er zu den tiefsinnigen Gedanken von der sich immer wieder losringenden Vernunft gelangt. Schon in den siebziger Jahren hat er die Gedanken aufgezeichnet: „Die Weisheit muß den Fürsten aus dem Studierzimmer kommen.“ [175])

Es kann nun kein Zweifel sein, daß Kant den leitenden Gedanken seiner Geschichtsphilosophie aus der naturrechtlichen Theorie genommen hat und daß er sie, wie sein Zeitalter überhaupt und wie insbesondere Rousseau, zu einer politischen Forderung erhob. „Das Naturrecht wird realisiert“, so heißt es in einer Notiz aus dem Nachlaß [176]), und unter dem Eindruck Rousseaus war das Gefühl der Verpflichtung entstanden, „die Rechte der Menschheit herzustellen“. Besonders wertvoll sind aber einige Reflexionen zur Anthropologie, welche den siebziger Jahren angehören und die Entwicklung der kantischen Lehre an manchen interessanten Punkten zeigen können. Refl. 663 beginnt: „In der Geographie ist etwas Beständiges, dessen Begriff dient, das Mannigfaltige der Beobachtung danach zu ordnen, nämlich die in Klimate, in Land und Meer geteilte Erdfläche. In der Historie ist nichts Bleibendes, was eine Idee von dem Veränderlichen an die Hand geben könnte, als die Idee der Entwicklung der Menschheit, und zwar nach dem, was die größte Vereinigung ihrer Kräfte ausmacht, nämlich bürgerliche und Völkereinheit, und zwar, wie sie mit allen ihren Hilfsmitteln und Wirkungen sich fortpflanzen (Wissenschaft, Religion, selbst Geschichte alter Völker), wodurch Menschen nach und nach aufgeklärt werden. Auf die Rechte der Menschen kommt mehr an als auf die Ordnung und Ruhe.“ Auch hier klingt am Schluß

stark die politische Forderung an. Sie kehrt mehrfach wieder: „Es ist die Frage, ob überall etwas Systematisches in der Geschichte der menschlichen Handlungen sei. Eine Idee leitet sie alle, d. i. die ihres Rechts" (693) oder: „Bei dem Plan einer Universalgeschichte: Die Natur der bürgerlichen und Staatsverfassung. Die Idee, wenn sie gleich niemals völlig wirklich wird, und zwar die Idee des Rechts, nicht der Glückseligkeit." (695).

Aber auch die Bestimmung des Menschen zur bürgerlichen Gesellschaft kann nicht seine letzte sein, es gibt noch eine höhere, die die Ethik zu begreifen hat. Sie entwickelt den Begriff des Endzweckes. Von dieser doppelten Bestimmung des Menschen handelt Refl. 676. „Der Mensch erreicht wirklich seine ganze Naturbestimmung, d. i. Entwicklung seiner Talente durch den bürgerlichen Zwang. Es ist zu hoffen, er werde auch seine ganze moralische Bestimmung durch den moralischen Zwang erreichen, denn alle Keime des moralisch Guten, wenn sie sich entwickeln, ersticken die physischen Keime des Bösen. Durch den bürgerlichen Zwang entwickeln sich alle Keime ohne Unterschied. Dieses ist die Bestimmung der Menschheit, aber nicht des Einzelnen, sondern des Ganzen." Die letzten Worte enthüllen ein neues Problem. Seine Lösung kann nicht in der Geschichtsphilosophie liegen, sie muß die Religionsphilosophie bringen.

Die Methode und Prinzipien der kantischen Geschichtsphilosophie sind entwickelt, ich wende mich jetzt zur Darstellung der Schriften, in denen sie enthalten ist.

Durch eine Zeitungsnotiz sah sich Kant im Jahre 1784 genötigt, seine geschichtsphilosophischen Ideen auszusprechen. Im 12. Stück der Gothaischen gelehrten Zeitungen vom 11. Februar 1784 wurde folgende Mitteilung gemacht: „Eine Lieblingsidee des Herrn Professor Kant ist, daß der Endzweck des Menschengeschlechts die Erreichung der vollkommensten Staatsverfassung sei, und er wünscht, daß ein philosophischer Geschichtsschreiber es unternehmen möchte, uns in dieser Rücksicht eine Geschichte der Menschheit zu liefern und zu zeigen, wie weit die Menschheit in den verschiedenen Zeiten diesem Endzwecke sich genähert, oder von demselben sich entfernt habe, und was zu Erreichung desselben noch zu tun sei." In demselben Jahre erscheint, um dieser Notiz einen

„begreiflichen Sinn“ zu geben, die „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“. Es ist ein Versuch einer philosophischen Geschichte. Sie hätte das gesamte Tatsachenmaterial der historischen Forschung zu benutzen, um einen Leitfaden der Beurteilung zu geben. Ein solcher ist notwendig, um die Fülle der Erscheinungen zu bewältigen, und er soll auch dem Bedürfnis nach einheitlicher Zusammenfassung im systematischen Sinne genügen, ein sonst „planloses Aggregat menschlicher Handlungen“ kann so „wenigstens im großen als ein System“ dargestellt werden.[177]) Mit dieser Absicht wird aber noch eine andere verbunden, die den Einfluß des Theodizeegedankens zeigt. Dadurch daß an Stelle der Regellosigkeit einzelner menschlicher Handlungen ein einheitlicher Plan auftritt, wird die „Natur — oder besser die Vorsehung“ — gerechtfertigt. „Denn was hilft's, die Herrlichkeit und Weisheit der Schöpfung im vernunftlosen Naturreiche zu preisen und der Betrachtung zu empfehlen, wenn der Teil des großen Schauplatzes der obersten Weisheit, der von allem diesem den Zweck enthält — die Geschichte des menschlichen Geschlechts —, ein unaufhörlicher Einwurf dagegen bleiben soll, dessen Anblick uns nötigt, unsere Augen von ihm mit Unwillen wegzuwenden und, indem wir verzweifeln, jemals darin eine vollendete vernünftige Absicht anzutreffen, uns dahin bringt, sie nur in einer anderen Welt zu hoffen?“ [178]) Vom Standpunkte einer „teleologischen Naturlehre“ versucht Kant die Menschheitsgeschichte zu begreifen. Wir werden an das früher Gesagte erinnert, wenn wir Sätzen begegnen wie: „Die Natur tut nichts überflüssig, sie ist im Gebrauche ihrer Mittel nicht verschwenderisch, sie zeigt größte Sparsamkeit“, und von ihrer Weisheit wird abwechselnd mit der eines Schöpfers gesprochen. Die allgemeine Ansicht nun: „Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln“, gibt die Fragestellung. Es wird nach einer Naturabsicht geforscht, eine solche muß notwendig Einheit des Geschehens produzieren, und sie läßt sich auch im Spiel der menschlichen Handlungen finden, wenn auch die größere Kompliziertheit und vielfachere Verursachung dieser Erscheinungen der Untersuchung größere Schwierigkeiten bietet. Und wie früher die kosmologischen Lehren im

Gegensatz zu Epikur entwickelt wurden, so kehrt charakteristischerweise diese Erinnerung hier wieder. Unter den möglichen Ansichten von der Geschichte wird auch die seinige erwähnt und gegenüber dem völligen Verzicht auf Einsicht die Frage aufgeworfen: „ob es wohl vernünftig sei, Zweckmäßigkeit der Naturanstalt in Teilen und doch Zwecklosigkeit im ganzen anzunehmen?" [179])

Für die Erfassung des historischen Geschehens lieferte die „Kritik der reinen Vernunft" nun den Gedanken der Notwendigkeit kausaler Verknüpfung der Erscheinungen. Ausdrücklich wird auf eine Erörterung des metaphysischen Charakters der Freiheit verzichtet. Damit ist das zu lösende Problem bezeichnet, es liegt genau in der Fortsetzung des in der „Naturgeschichte und Theorie des Himmels" begonnenen Versuches, Kausalität und Teleologie zu vereinigen. Die Lösung bietet auch hier wieder jener von Kant nie aufgegebene Gedanke von der Natur als eines nach Absichten wirkenden Prinzipes. Dieser Naturbegriff umfaßt die gesamte Existenz des Menschen, die Natur hat neben ihrer höchsten Aufgabe noch übrige „Absichten" [180]) mit der Menschengattung, wir wissen ja aus der „Kritik der reinen Vernunft", daß die letzte Absicht eigentlich nur aufs Moralische gestellt ist. Weil in unmittelbarer zeitlicher Nähe stehend, sei auf die Fragestellung in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" hingewiesen. Es wird dort auch von einer Naturabsicht ausgegangen: „In den Naturanlagen eines organisierten, d. i. zweckmäßig zum Leben eingerichteten Wesens nehmen wir es als Grundsatz an, daß kein Werkzeug zu irgendeinem Zweck in demselben angetroffen werde, als was auch zu demselben das schicklichste und ihm am meisten angemessen ist." [181]) Nun wird die Glückseligkeit als vermeintliches Ziel abgelehnt und die Idee von einer anderen, viel würdigeren Absicht entwickelt. Die Vernunft findet ihre höchste praktische Bestimmung in der Gründung eines guten Willens. Nachdem dann die Identität des Moralprinzips des guten Willens mit dem aus dem Begriff eines vernünftigen Wesens deduzierten kategorischen Imperativ nachgewiesen ist, gelangt Kant zu dem Postulat einer intelligiblen Welt, in der sich die höchste Bestimmung des Menschen erst realisiert denken läßt. So wird auch hier ausgegangen von einem metaphysischen Zu-

sammenhange, der durch das Reich der Natur hindurch reicht in das der Freiheit. In beiden dokumentiert sich ein göttliches Wesen. Der Ursprung aus einem System und die Vollendung zu einem solchen haben gemeinsamen Grund.

Der Mensch nimmt in der Natur dadurch eine Sonderstellung ein, daß er eine Vernunftanlage besitzt. Die Eigentümlichkeit dieses Vermögens besteht darin, daß es „die Regeln und Absichten des Gebrauchs aller seiner Kräfte weit über den Naturinstinkt erweitert und keine Grenzen seiner Entwürfe kennt und daß es nicht instinktmäßig, sondern durch Versuche, Übung und Unterricht wirkt, um von einer Stufe der Einsicht zur andern allmählich fortzuschreiten" — eine Leistung, die kein Mensch in einem kurzen Leben vollbringen kann. So erhält das Nacheinanderleben der Generationen Kontinuität, während im Tierreich die Reihe mit der Vollendung jedes einzelnen Individuums abgebrochen wird. Es ergibt sich so der Satz: „Am Menschen sollten sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln." Die Vernunftanlage tritt in ihrer Bedeutung erst recht zutage, wenn wir die tierische Ausrüstung des Menschen für den Kampf ums Dasein betrachten. Seine Hilfslosigkeit fällt dann auf, zugleich aber gelangen wir zu der Einsicht, daß der Mensch seine Kultur sich selbst schafft: „Die Natur hat gewollt: daß der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe und keiner anderen Glückseligkeit oder Vollkommenheit teilhaftig werde, als die er sich selbst frei von Instinkt, durch eigene Vernunft, verschafft hat." In bewußter Steigerung werden die Leistungen der Menschheit aufgezählt als: Erfindung seiner Nahrungsmittel, seiner Bedeckung, seiner äußeren Sicherheit und Verteidigung, alle Ergötzlichkeit, Einsicht und Klugheit und sogar die Gutartigkeit seines Willens [182]).

Die Bewegung in der Geschichte wird nun zurückgeführt auf ein Spiel der Kräfte. Die psychischen Energien des Menschen vertreten hier die Anziehungs- und Abstoßungskräfte der Körper im Mechanismus der Natur. Daß dies anscheinend regellose Spiel Einheit vermuten lasse, wird wiederum durch die Erinnerung an die

moralstatistischen Tatsachen wahrscheinlich gemacht. Im Sinne des 18. Jahrhunderts wird das gesellschaftliche Leben begriffen aus einem Antagonismus egoistischer und sozialer Triebe, aus einer „ungeselligen Geselligkeit". Gegen die Neigung sich zu vergesellschaften arbeitet der Hang sich zu vereinzeln. Aus beiden resultiert das Streben sich in der Gesellschaft auszuzeichnen als das eigentlich kulturfördernde Moment: „Dieser Widerstand ist es nun, welcher alle Kräfte des Menschen erweckt, ihn dahin bringt, seinen Hang zur Faulheit zu überwinden und, getrieben durch Ehrsucht, Herrschsucht oder Habsucht, sich einen Rang unter seinen Mitgenossen zu verschaffen, die er nicht wohl leiden, von denen er aber auch nicht lassen kann." Stark wird die Bedingtheit dieses Geschehens durch die Naturabsicht betont, widerwillig wird der Mensch zur Entwicklung gezwungen: „Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist: sie will Zwietracht." Nur so können die Menschen „das Leere der Schöpfung in Ansehung ihres Zwecks, als vernünftige Natur", ausfüllen. Das Ziel dieser Entwicklung besteht in der „Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft". Es wäre erreicht in einer Gesellschaft, die die größte Freiheit, mithin einen durchgängigen Antagonismus ihrer Glieder und doch die genaueste Bestimmung und Sicherung dieser Freiheit hat, damit sie mit der Freiheit anderer bestehen könne[183]). Zugleich tritt der Mensch aus dem Zustand des Tieres, aus dem der Not. Eine wirkliche Lösung der Aufgabe ist nicht möglich, nur eine Annäherung zum Ideal kann stattfinden, da die Oberhäupter der Menschheit nur Menschen und darum Tiere sind, die einen Herrn nötig haben.

Das Problem einer solchen idealen bürgerlichen Verfassung ist aber nur zu betrachten in Beziehung zu dem eines gesetzmäßigen äußeren Staatenverhältnisses. Dasselbe wird gedacht in Analogie mit dem der Individuen zueinander. Die Unvertragsamkeit kehrt wieder und die Natur braucht den Krieg als Mittel ihrer Absichten nach einer bürgerlicher Verfassung. Das Ideal eines Völkerbundes taucht auf, dessen Zustand höchst charakteristischerweise in einem von mechanischer Betrachtung hergenommenen Bilde gedacht wird: es wäre ein Zustand, „der einem bürgerlichen ge-

meinen Wesen ähnlich, so wie ein A u t o m a t sich selbst erhalten kann“ [184]).

Der Weg der Menschheit ist ein Weg durch Leiden hindurch, das Bild, welches sie dabei bietet, ist nicht erfreulich, Rousseaus Formulierung „wir sind zivilisiert, aber uns für schon moralisiert zu halten, dazu fehlt noch viel“ wird akzeptiert. Sind Anzeichen für eine Annäherung vorhanden? Diese Frage kann nur im Vertrauen auf die Naturabsicht bejaht werden. Zeichen einer solchen Annäherung sind in der zunehmenden Künstlichkeit der internationalen Beziehungen und dem Emporkommen bürgerlicher Freiheit zu sehen. Sie wird gefördert durch die Schäden, die der Staat sich selbst durch ihre Störung zuzieht, dann aber liegt sie auf der Bahn der allgemeinen Entwicklung zur Aufklärung. „Diese Aufklärung aber, und mit ihr auch ein gewisser Herzensanteil, den der aufgeklärte Mensch am Guten, das er vollkommen begreift, zu nehmen nicht vermeiden kann, muß nach und nach bis zu den Tronen hinaufgehen und selbst auf die Regierungsgrundsätze Einfluß gewinnen.“ Dann werden diese Gedanken noch durch einen raschen Blick auf die Geschichte zu rechtfertigen gesucht, es läßt sich dabei „ein regelmäßiger Gang der Verbesserung der Staatsverfassung in unserem Weltteile“ entdecken [185]).

Bis hierher entwickelt Kant die Ideen, die in der Geschichtsphilosophie der Aufklärung die herrschenden gewesen waren. Er erscheint als optimistischer Beurteiler der Menschheitsentwicklung. Dann aber tritt bei ihm ein Gegensatz auf, der durch Rousseaus Kritik hervorgerufen worden ist. Schon in den „Beobachtungen“ hatte er unter dem unmittelbaren Eindruck der Schriften des Genfers unterschieden zwischen dem Tugendschimmer und der wahren sittlichen Gesinnung. Ebenso auch jetzt. Dasselbe drückt auch die Gegenüberstellung von Z i v i l i s i e r u n g und M o r a l i s i e r u n g aus. Sie läßt sich am besten erläutern an dem Begriff der Kultur, wie Kant ihn jetzt entwickelt. In ihr besteht der gesellschaftliche Wert des Menschen und ihre notwendigen Erfordernisse sind Entwicklung der Talente, Bildung des Geschmackes und Aufklärung. Aber diese Stufe ist nicht die letzte. Wird sie so aufgefaßt, so sind die Vorwürfe Rousseaus gerechtfertigt. Es gibt jedoch noch eine höhere: „die Idee der Moralität gehört noch zur

Kultur“. Alle Kulturarbeit dient diesem letzten Zwecke, sie bereitet den Zustand vor, wo „eine pathologisch-abgedrungene Zusammenstimmung zu einer Gesellschaft in ein moralisches Ganze“ verwandelt werden kann [186]). Die Entstehung einer solchen Denkungsart wird von der Aufklärung vornehmlich erwartet. Das nach ihr benannte Zeitalter hat die Bahn freigemacht für eine Selbstbestimmung des Menschen, der Geist der Freiheit breitet sich aus, die langsame Bemühung der inneren Denkungsart der Bürger darf nur nicht durch die kriegerischen Absichten der Staaten gestört werden.

So erscheint der Endzustand der menschlichen Gesellschaft als in unendlicher Ferne liegend. Die Idee tritt als regulatives Prinzip auf. Die moralische Forderung, sowie sie für den Einzelnen gilt, wird als Maßstab zur Wertung der Menschheitsgeschichte angelegt. Die Geschichtsphilosophie entnimmt ihre letzten konstruktiven Gedanken aus der Ethik. Wie dieser letzte Zustand der Gesellschaft zu denken sei, hat Kant nur angedeutet, er erwartet ihn von der „langsamen Bemühung der inneren Bildung der Bürger“.

Die Lösung, welche Kant hier den geschichtsphilosophischen Fragen gegeben hat, ist geeignet, lebhaftes Befremden zu erregen. Es gilt deshalb die Gruppierung der Gedanken, welche zu ihr führten, zu verstehen. Es ist schon betont worden, daß das alte Problem der Versöhnung von Kausalität und Teleologie hier wiederkehrt. Die Stellung des Menschen im System des Ganzen war früher auf Grund des Harmoniegedankens bestimmt worden, nicht ohne daß die Lösung an manchen Punkten unbefriedigend sein mußte. Jetzt war sie unmöglich, nachdem Kant den Gedanken der intelligiblen Freiheit ausgesprochen hatte. So konnte zuerst die Erwartung auf eine Versöhnung zwischen Natur und Freiheit entstehen, aber diese Frage wurde sofort durch die ersten Worte der „Idee“, wonach es sich nur um die Erscheinungen der Freiheit des Willens handeln sollte, ausgeschaltet. Trotzdem ist sie nicht beseitigt. Denn da die Ansicht von der doppelten Bestimmung des Menschen doch die herrschende war, stellte sich das Problem wieder ein, wie das Sollen im Sein eine Bestätigung finden könne. Nun zeigte die Erörterung des Ideenbegriffes, wie die „Kritik der reinen Vernunft“ ihn behandelt, wie unbestimmt sich Kant an

dieser Stelle bisher nur aussprechen konnte. So traten die beiden Glieder der gesuchten Synthese gewissermaßen nicht mit gleichen Waffen auf. Die Ethik war noch unvollendet, fertig abgeschlossen aber war das System der Natur. Und indem Kant nun das Reich der Erscheinungen, wenn er es für sich betrachtete, ganz allein mit den in der transzendentalen Analytik gewonnenen Begriffen aufbaute, unter Ausschluß des Zweckbegriffes, verschloß er sich eigentlich jeden Zugang zu ihm, wenn er in ihm nach einem Ansatz für eine Betrachtung auf Grund der ethischen Ideen suchte. Die in der Geschichte der Menschheit zu beobachtende Gesetzmäßigkeit erlaubte die Anwendung des Prinzipes der Homogenität, aber dies war eine spekulative, nicht eine praktische Idee. So kam Kant zu dem sonderbaren Ausweg, der Menschheitsentwicklung einen immanenten Sinn abzusprechen, gewissermaßen nur eine Beschreibung der Vorgänge zu geben, auf ein Verstehen ihrer aber zu verzichten. Der Mensch sank herab zu einem Mittel für die Natur, die dann allerdings mit der Vorsehung identifiziert wurde. Aber dieser erweiterte Naturbegriff verwirrte eigentlich die Dinge noch mehr. Mußten ja doch die Mittel, deren sich die Vorsehung bediente, von moralischem Standpunkte als minderwertig angesehen werden, und doch sollte in ihnen ein Plan zu beobachten sein, der zur anderen, d. h. zur moralischen Bestimmung des Menschen hinführte. Egoismus, Eifersucht, die Leidenschaften der menschlichen Natur, Kriege, falscher Tugendschimmer verdammte die Ethik als nicht moralisch und die Formulierung des sittlichen Gebotes sollte von ihnen auch nicht den geringsten Beisatz enthalten, während doch die Vorsehung sich ihrer bediente, um den Menschen mit Zwang zur moralischen Vollendung vorzubereiten. Die bürgerliche Gesellschaft als Erscheinung betrachtet, trug kein sittliches Moment in sich, während der Staatsgedanke transzendent begründet wurde. Es ist klar, daß hier im Stillen noch ein Motiv arbeitete, das der früheren Epoche des Kantischen Denkens angehörte: der Theodizeegedanke. Aber mit der Zerstöruug des Naturbegriffes im früheren Sinne und Herausbildung des neuen der transzendentalen Analytik war die alte Lösung unmöglich geworden. Wenn Kant an diesem Punkte nicht zur Klarheit kam, mußten seine geschichtsphilosophischen Lehren, was ihre prin-

zipielle Grundlage betraf, immer unbefriedigend bleiben. Damit ist eine der Richtungslinien angegeben, welche die weitere Darstellung zu verfolgen hat.

Einen Anlaß zur erneuten Äußerung über die prinzipiellen Fragen der Geschichtsphilosophie gab das Erscheinen von Herders „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit". In der Rezension des ersten Teiles ist besonders die Erörterung über die Stellung des Menschen in der Natur wertvoll. Herder hatte nach der Analogie der Natur, welche Stufenfolge der von ihr geschaffenen organischen Wesen bis hinauf zum Menschen lehrte, den Tod des Individuums nur als Durchgangspunkt zu einer höheren Steigerung desselben bezeichnet. Kant hebt dagegen den Unterschied einer solchen Steigerung gegenüber der Stufenfolge mit aller Deutlichkeit hervor unter Berufung auf die Erfahrung, nach welcher nirgends in der Natur eine Steigerung durch den Tod stattfindet, da die Palingenesie der Maden oder Raupen nicht durch den Tod, sondern durch den Puppenzustand geht. „Es ist also zwischen der Stufenerhebung eben desselben Menschen zu einer vollkommenen Organisation in einem andern Leben und der Stufenleiter, welche man sich unter ganz verschiedenen Arten und Individuen eines Naturreiches denken mag, nicht die mindeste Ähnlichkeit." Kants Ansicht dagegen ist die, daß „die Natur uns nichts anderes sehen läßt, als daß sie die Individuen der völligen Zerstörung überlasse und nur die Art erhalte" [187]). Nur aus moralischen Gründen dürfe man vielleicht auf ein Fortleben des Individuums schließen. Wie es zu denken sei, wird hier nicht gesagt, aber es ist vielleicht zweckmäßig, eine Äußerung aus der „Kritik der praktischen Vernunft" herbeizuziehen. Zur Erörterung des Postulats der Unsterblichkeit wird eine Anmerkung gemacht, in welcher zuerst die Überzeugung von der Unwandelbarkeit der Gesinnung im Fortschreiten zum Guten als von Gottes Gnade abhängig gedacht, dann aber folgendes gesagt wird: „Auch natürlicherweise darf derjenige, der sich bewußt ist, einen langen Teil seines Lebens bis zu Ende desselben im Fortschritte zum Bessern, und zwar aus echten moralischen Bewegungsgründen, angehalten zu haben, sich noch die tröstende Hoffnung, wenn gleich nicht Gewißheit, machen, daß er auch in einer über dieses Leben hinaus fortgesetzten Existenz bei diesen

Grundsätzen beharren werde, und wiewohl er in seinen eigenen Augen hier nie gerechtfertigt ist, noch bei dem verhofften künftigen Anwachs seiner Naturvollkommenheit, mit ihr aber auch seiner Pflichten es jemals hoffen darf, dennoch in diesem Fortschritte, der, ob er zwar ein ins Unendliche hinausgerücktes Ziel betrifft, dennoch für Gott als Besitz gilt, eine Aussicht in eine selige Zukunft haben"[188]). Der Gegensatz des Lehrers zu seinem ehemaligen Schüler wird hier offenbar. Er beruht doch nicht nur auf einer verschiedenen naturwissenschaftlichen Ansicht, er wurzelt in der Verschiedenheit der allgemeinen Weltanschauung beider. Herders Theorie war nur möglich auf dem Grunde einer pantheistischen Betrachtung, die Kant stets ablehnte und besonders ablehnen mußte, nachdem er das intelligible Wesen des Menschen entdeckt hatte. Nun war es nicht mehr möglich, den Menschen nur als Mittel zur Vollendung eines Planes der Natur anzusehen, das Sittengesetz verbot ja doch ihn bloß als Mittel zu behandeln. Auf solche Schwierigkeiten war ja Kant selbst in seinen geschichtsphilosophischen Betrachtungen gestoßen, er hat es als befremdend bezeichnet, „daß die ältern Generationen uns scheinen um der späteren willen ihr mühseliges Geschäft zu treiben, um nämlich diesen eine Stufe zu bereiten, von der diese das Bauwerk, welches die Natur zur Absicht hat, höher bringen könnten; und daß doch nur die spätesten das Glück haben sollen, in dem Gebäude zu wohnen, woran eine lange Reihe ihrer Vorfahren (zwar freilich ohne ihre Absicht) gearbeitet hatten, ohne doch selbst an dem Glück, das sie vorbereiteten, Anteil nehmen zu können"[189]). Rätselhaft ist diese Erscheinung, aber doch nur so lange, als das Individuum nur zu einer Tiergattung gehörig angesehen wird, die Schwierigkeit löst sich, wenn wir daran denken, daß diese Existenz nicht seine Bestimmung ausmacht. Dann tritt der Gedanke der persönlichen Unsterblichkeit als aus persönlicher Leistung entspringend auf, unverlierbar haftet sie dem Individuum an. Früher mochte wohl Kant von einem Fortleben auf anderen Gestirnen träumen, aber hatte er nicht die Geltung des Mechanismus auch für sie behauptet und inzwischen den Gegensatz: Natur und Freiheit bis zur letztmöglichen Schärfe ausgebildet? Was er sich aber dann unter einem „verhofften künftigen Anwachs der

Naturvollkommenheit" dachte, wird sich nicht entscheiden lassen, sind wir doch mit diesen Phantasien in das Gebiet Kantischer Privatmeinungen geraten.

Diese Lösung des durch den Gegensatz Menschheit und Individuum aufgegebenen Problems ist nicht geeignet, der Kantischen Geschichtsphilosophie zu einer gesicherten Grundlage zu verhelfen. Zweifellos entspringen die das gesellschaftliche Leben bedingenden Kräfte aus den Individuen. Als vernünftige Wesen können sie aber nicht nur als Mittel gebraucht werden, ihre Existenz wird deshalb als über diesen Zusammenhang in eine intelligible Welt hinausreichend gedacht. Und zwischen mit wird eine Verbindung vorgestellt. So führt das Individuum gewissermaßen ein Doppelleben. Einesteils wird es in den Zusammenhang des geschichtlichen Lebens hineinbezogen und bildet hier ein Glied in der Kette, andererseits reicht seine Existenz unmittelbar in jene Welt hinein. Menschheitsentwicklung und Individualleben fallen somit auseinander. Hiermit ist eine weitere Schwierigkeit gegeben, die in der Folgezeit fortwirkte und zur Problemstellung der Religionsphilosophie führte.

Methodisch wichtig sind ferner Kants kritische Bemerkungen über die mangelnden erkenntnistheoretischen Grundlagen Herders. Er wirft ihm Metaphysik vor und betont in den „Erinnerungen des Rezensenten" usw., daß der Ausgangspunkt für eine Geschichte der Menschheit die Anthropologie sein müsse, deren Materialien und Methode ihres Gebrauches er zu kennen glaubt. Im Gegensatz zu den metaphysischen Ideen Herders und der Vergleichung des Skelets des Menschen mit dem von anderen Tiergattungen ist er überzeugt, daß eine solche Geschichte „allein in den Handlungen des Menschen gefunden werden könne, dadurch er seinen Charakter offenbart". Am wenigsten könne ein solcher Weg „gar auf eine Bestimmung für eine andere Welt führen" [190]). Ergänzt wird diese Betrachtung durch eine Auseinandersetzung über den Begriff der Glückseligkeit. Kant gibt zu, daß „in allen Epochen der Menschheit, so wie auch zu derselben Zeit in allen Ständen eine Glückseligkeit stattfindet, die gerade den Begriffen und der Gewohnheit des Geschöpfs an die Umstände, darin er geboren und erwachsen ist, angemessen ist", aber diese Glückseligkeit ist nur ein Schattenbild, einen wahren Begriff von ihr erhalten wir nur in Hinblick auf

das Ganze: „was aber den Wert nicht ihres Zustandes, wenn sie existieren, sondern ihrer Existenz selber, d. i. warum sie eigentlich da seien, betrifft, so würde sich hier nur allein eine weise Absicht im Ganzen offenbaren“ [191]). Wie eine solche Betrachtung angestellt werden muß, hat die „Idee“ gezeigt, die Maßstäbe der Beurteilung nimmt Kant eben her von der letzten Bestimmung des Menschen, von welcher aus die Weltgeschichte zu deuten ist. Daß in dieser nun ein Fortschritt stattfinde, wird hier stark betont: „Die Bestimmung des menschlichen Geschlechts im Ganzen ist unaufhörliches Fortschreiten, und die Vollendung derselben ist eine bloße, aber in aller Absicht sehr nützliche Idee von dem Ziele, worauf wir, der Absicht der Vorsehung gemäß, unsere Bestrebungen zu richten haben.“ [192])

Eine Fortsetzung erfahren Kants geschichtsphilosophische Ideen in dem Aufsatz „Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte“ (1786). Er entstand wohl im Anschluß an die Rezensionen der Herderschen „Ideen“. In der zweiten hatte er auf den „Zusammenhang der in den Ideen entwickelten Hypothese über die mosaische Schöpfungsgeschichte“ mit Herders älterer Schrift „Älteste Urkunde des Menschengeschlechts“ hingewiesen, eine Schrift, welche in zwei Briefen an Hamann von ihm scharf kritisiert worden war [193]). Auch Kant versucht eine Deutung einer heiligen Urkunde, aber nicht im Sinne der gewagten und phantastischen, jeder Wissenschaft Hohn sprechenden Herderschen Symbolik, sondern jene Erzählung dient ihm nur zur Einkleidung seiner Gedanken, und zugleich wird die Einschränkung gemacht, daß er eine bloße Lustreise mache, aber doch in der Einbildung, „als ob mein Zug, den ich auf den Flügeln der Einbildungskraft, obgleich nicht ohne einen durch Vernunft an Erfahrung geknüpften Leitfaden, tue, gerade dieselbe Linie treffe, die jene historisch vorgezeichnet enthält“ [194]). Damit ist die Stimmung gegeben, aus der heraus diese und einige andere der kleinen Schriften Kants nach 1781 zu verstehen sind. Das von ihm so oft empfundene Bedürfnis populär zu schreiben erwachte erneut in ihm. Er wollte sich auch wohl gelegentlich unabhängig von der schweren Rüstung der philosophischen Begriffssprache freier ergehen und ausruhen in der Beschäftigung mit leichteren Problemen, für die er doch immer die Lösung in der

„Kritik der reinen Vernunft“ mitgefunden hatte. Gerade die entwicklungsgeschichtlichen Gedanken seiner Frühzeit beschäftigten ihn von neuem, er versuchte sie in Einklang zu bringen mit den Grundgedanken seiner Ethik. Den so entstandenen Schriften wohnt ein eigentümlicher Reiz inne. Wir erfreuen uns an der stolzen Souveränität eines Geistes, der über den Dingen steht und das Bedürfnis empfindet, aus reiner Höhe zur Menschheit mahnend und belehrend zu treten. Ein Pädagoge des Menschengeschlechts spricht zu uns. Und mit der Leichtigkeit des Stoffes scheint Kant auch die Leichtigkeit seines schriftstellerischen Ausdruckes wieder zu gewinnen. Diese kleinen Aufsätze sind oft stilistische Meisterwerke. Und wer könnte sich dem feinen Spiel seines Witzes entziehen, wer wird nicht gern dem eleganten Zuge seiner Gedanken folgen, die leuchtenden Blitze seines Geistes nicht bewundern, die Lösungen mehr ahnen lassen, als sie wirklich geben? Er blieb auch hier kritischer Philosoph, aber er wollte es der durch wissenschaftliche Behutsamkeit gezügelten Phantasie nicht verbieten, Gebiete, welche bisher nur von dem Glauben angebaut waren, für die wissenschaftliche Hypothese zu gewinnen.

So beginnt denn die Betrachtung mit Berufung auf die Erfahrung, die Mutmaßungen, die mitgeteilt werden, stützen sich auf den Analogieschluß von der Gleichförmigkeit der Natur, von welcher vorausgesetzt werden darf, daß sie „im ersten Anfange nicht besser oder schlechter gewesen, als wir sie jetzt antreffen“ [195]). Dieser Anfang ist von der Natur gemacht, von ihm aus soll die Geschichte auf dem Wege der Begriffe, d. h. philosophisch betrachtet werden. Die Stadien, welche in der Entwicklung der Menschheit unterschieden werden, sind folgende: Erstens ein Zustand gänzlicher Rohigkeit, dessen Betrachtung aber wegen seines durchaus hypothetischen Charakters ausgeschlossen wird. So beginnt Kant mit dem Zustand des Paradieses oder in begriffliche Sprache übersetzt, dem des Instinktlebens. „Der erste Mensch konnte also stehen und gehen; er konnte sprechen, ja reden.“ Damit sind die bekannten Ideen Herders abgelehnt. Zwei Instinkte beherrschen den Menschen: der zur Nahrung und der zum Geschlecht. Sie beide werden modifiziert durch die Einwirkung der Vernunft und im Zusammenhang mit den früheren Ansichten

wird ihr Einfluß nach der schädlichen und nach der förderlichen Seite hin betrachtet. Den Nahrungstrieb beeinflussend, erweckt die Vernunft Lüsternheit, erzeugt naturwidrige Neigungen, die als Üppigkeit bezeichnet werden. Den Geschlechtstrieb beeinflussend, erzeugt die Vernunft Verlängerung des sinnlichen Reizes, zugleich aber seine Mäßigung; die unmittelbare Erfüllung und Befriedigung der Triebe findet nicht mehr statt. „Weigerung war das Kunststück, um von bloß empfundenen zu idealischen Reizen, von der bloß tierischen Begierde allmählich zur Liebe und mit dieser vom Gefühl des blos Angenehmen zum Geschmack für Schönheit anfänglich nur an Menschen, dann aber auch an der Natur überzuführen"[196]. Die beginnende Sittsamkeit wird dann weiter die Grundlage aller Geselligkeit. Von nun ab übernimmt die Vernunft die eigentliche Leitung, sie erweitert den Horizont durch die „überlegte Erwartung des Künftigen", eine Zwecksetzung nach entfernten Zielen wird möglich. Zugleich aber beginnen die Qualen aus der Besorgnis vor der Zukunft und vor dem Tode. Der vierte und letzte Schritt geschieht dann durch die Beherrschung und Benutzung der Tiere zu den Zwecken des Menschen. Eine Grenze ist aber durch die Existenz anderer Menschen gesetzt, sie dürfen nicht als Mittel, sondern müssen zugleich als Zweck behandelt werden: „Und so war der Mensch in eine Gleichheit mit allen vernünftigen Wesen, von welchem Range sie auch sein mögen, getreten; nämlich in Ansehung des Anspruchs selbst Zweck zu sein, von jedem andern auch als ein solcher geschätzt und von keinem bloß als Mittel zu anderen Zwecken gebraucht zu werden. Hierin und nicht in der Vernunft, wie sie bloß als ein Werkzeug zu Befriedigung der mancherlei Neigungen betrachtet wird, steckt der Grund der so unbeschränkten Gleichheit der Menschen selbst mit höheren Wesen, die ihm an Naturgaben sonst über alle Vergleiche vorgehen möchten, deren keines aber darum ein Recht hat, über ihn nach bloßem Belieben zu schalten und zu walten." Mit dieser Einsicht ist der Mensch entlassen aus dem Schoß der Natur. Die Sehnsucht nach verlorenem Frieden und Glück mag zuweilen über ihn kommen: aber es lagert sich zwischen ihm und jenem eingebildeten Sitz der Wonne die rastlose und zur Entwicklung der in ihn gelegten Fähigkeiten unwiderstehlich

treibende Vernunft und erlaubt es nicht, in den Stand der Rohigkeit und Einfalt zurückzukehren, aus dem sie ihn gezogen hatte“ [197]).

Diese Entwicklung läßt sich in einer Formel kurz aussprechen als der „Übergang aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit“. Zugleich tritt der Mensch aus dem Stande der Unschuld in den des Lasters. „Die Geschichte der Natur fängt vom Guten an, denn sie ist das Werk Gottes; die Geschichte der Freiheit vom Bösen, denn sie ist Menschenwerk“. Zugleich tritt eine Antinomie hervor zwischen der Entwicklung der Gattung und der des Individuums, für jene bedeutet der Wechsel einen Fortschritt vom Schlechteren zum Besseren, nicht aber für das Individuum, auf der sittlichen Seite erduldet es Fall, auf der physischen Übel und Strafe. Diesen Gegensatz zwischen der Natur- und der Kulturbestimmung aufgewiesen zu haben, ist Rousseaus Verdienst. Nur der Blick auf das Ganze kann Anlaß geben, „die Weisheit und Zweckmäßigkeit der [Natur-]Anordnung zu bewundern und zu preisen“. Aus ihr läßt sich auch das letzte Ziel der sittlichen Bestimmung der Menschengattung angeben: „vollkommene Kunst muß wieder Natur werden“ [198]).

Diesem Anfang hat Kant einen Beschluß der Geschichte angehängt. Die folgende Periode wird durch Arbeit und Zwietracht bestimmt. Der Mensch zähmt die Tiere und sucht seinen Unterhalt entweder im Hirtenleben oder im Ackerbau. Die letztere Wirtschaftsform drängt zur Einrichtung des Eigentums, zur Seßhaftigkeit, zum Zusammenschluß in Dorfschaften und Städten, damit in Zusammenhang zur Arbeitsteilung und Herausbildung der Kultur, welche Geselligkeit und bürgerliche Sicherheit, zugleich aber Ungleichheit unter den Menschen erzeugt. So endigen wir an dem Punkte, wo die „Idee“ begann. Es entsteht wiederum die Frage nach dem Fortschritt der Menschheit und sie wird wiederum beantwortet mit dem Hinweis auf das von den Kriegen herkommende Unheil, die aber doch ein unentbehrliches Mittel sind, die Menschheit vorwärts zu bringen, bis eine vollendete Kultur einmal den ewigen Frieden geben wird. Optimistisch klingt der Aufsatz in den Worten aus: „Und so ist der Ausschlag einer durch Philosophie versuchten ältesten Menschengeschichte: Zufriedenheit mit der Vorsehung und dem Gange menschlicher Dinge im Ganzen, der

nicht vom Guten anhebend zum Bösen fortgeht, sondern sich vom Schlechtern zum Bessern allmählich entwickelt; zu welchem Fortschritt denn ein Jeder an seinem Teile, so viel in seinen Kräften steht, beizutragen durch die Natur selbst berufen ist." [199])

Wenn man diesen Aufsatz seiner phantasievollen Sprache entkleidet, so liegt seine Bedeutung [200]) einmal in einer Bereicherung der Kantischen Geschichtsphilosophie, da die Stadien der Entwicklung des Menschen vom Instinkt zur Vernunft, ähnlich wie bei Iselin, dargestellt werden. Von besonderem Werte ist ferner die klare Stellungnahme zu Rousseaus Ideen und die damit im Zusammenhang auftretende Wendung zur Religionsphilosophie. Die Frage nach der Entwicklung der Menschheit beginnt in das Stadium einzutreten, indem das entscheidende Kriterium für ihre Beantwortung die Begriffe Gut und Böse abgeben. Daß mit dieser Wendung das Verhältnis des Individuums zur Gattung erneut zum Problem wurde, ist eine notwendige Folge. Und ebenso ist deutlich, daß die Entscheidung durch die Ergebnisse der Ethik beeinflußt sein mußte.

Das eine der beiden wichtigsten Probleme, welche bisher ungelöst geblieben war, das Theodizeeproblem, erhielt nun seine Lösung in der „Kritik der Urteilskraft".

Ihre Ergebnisse, welche oben im Zusammenhang mit denen der beiden anderen Kritiken behandelt worden sind, sollen hier nur nach ihrer Bedeutung für die Geschichtsphilosophie gewürdigt werden. Da tritt denn als das wichtigste die Unterscheidung hervor zwischen: „letzter Zweck der Natur" und „Endzweck". Der Mensch ist ersteres, insofern „er das einzige Wesen auf der Erde ist, welches sich einen Begriff von Zweck machen kann". Er bleibt aber dabei doch immer noch ein von der Natur bedingtes und zum System des Ganzen gehöriges Wesen. So genügt seine Naturbestimmung allein noch nicht, um ihn letzten Zweck zu nennen. Dies wird erst dadurch möglich, daß wir ihn als Endzweck begreifen. „Als das einzige Wesen auf Erden, welches Verstand, mithin ein Vermögen hat, sich selbst willkürliche Zwecke zu setzen, ist er zwar betitelter Herr der Natur und, wenn man diese als ein teleologisches System ansieht, seiner Bestimmung nach der letzte Zweck der Natur; aber immer nur bedingt, nämlich daß er es verstehe und

den Willen habe, dieser und ihm selbst eine solche Zweckbeziehung zu geben, die unabhängig von der Natur sich selbst genug, mithin Endzweck sein könne, der aber in der Natur gar nicht gesucht, werden muß [201])." „Endzweck ist der Mensch, insofern in ihm nur als Subjekt der Moralität die unbedingte Gesetzgebung in Ansehung der Zwecke anzutreffen ist" [202]). Diese Unterscheidung beseitigt den Naturbegriff, welcher, wie wir oben sahen, neben dem der „Kritik der reinen Vernunft" von Kant benutzt wurde, ohne daß das Recht, ihn anzuwenden, erwiesen worden wäre. Wenn in der „Idee" gesagt werden konnte, „daß eine vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung die höchste Aufgabe der Natur für die Menschengattung sei, weil die Natur nur vermittelst der Auflösung und Vollziehung derselben ihre übrigen Absichten mit unserer Gattung erreichen kann", [203]) so ist diese Ausdrucksweise streng genommen jetzt nicht mehr möglich. Allerdings darf nicht vergessen werden, daß neben dieser Wendung auch die von der Anordnung eines weisen „Schöpfers" steht. So konnte sich Kant auch in der „Kritik der Urteilskraft" ausdrücken. Und sieht man deshalb von dem Worte ab, so ist klar, daß der Unterschied zwischen letztem Zweck und Endzweck der Sache nach schon in der „Idee" enthalten ist. Die „übrigen Absichten" können doch nur aufgefaßt werden im Sinne der moralischen Bestimmung des Menschen, und schon hier ist gesagt, daß die Herstellung einer weltbürgerlichen Verfassung nur ein Mittel ist zu einem über sie hinausgehenden höheren Zweck. Dasselbe drückt auch der Gegensatz von Zivilisierung und Moralisierung aus.

Die nächste Folge der charakterisierten Unterscheidung ist nun, daß eine scharfe Abgrenzung zwischen dem, was die Natur leisten, und dem, was der Mensch tun muß, um Endzweck zu sein, versucht wird. Allein kann die Natur Glückseligkeit geben, aber dann würde der Mensch, wenn er sie zu seinem ganzen Zwecke machen würde, unfähig sein, seiner Existenz einen Endzweck, der über die Natur hinausgeht, zu setzen. So ist letzter Zweck der Natur mit dem Menschen seine Kultur, die besteht in der Errichtung eines weltbürgerlichen Ganzen und in der Disziplin seiner Neigungen. Beide sind Bedingungen und Vorbereitungen für den Endzweck, aber nicht dieser selbst. In beiden ist der Mensch

tätig, da ja, wie wir schon aus der „Idee“ wissen, die Natur gewollt hat, daß er alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, „sich durch eigene Vernunft verschafft“. Daß dies Ziel nicht direkt, sondern indirekt erreicht wird, ist auch jetzt Kants Ansicht. „Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht“ des Staates und ihrer Leiter sind zwar Hindernisse gegen die Errichtung eines weltbürgerlichen Ganzen, sie dienen aber doch schließlich diesem Ziele durch die Kriege und ihre Folgen, welche aus ihnen sich ergeben. Ich setze die Stelle her, um die Übereinstimmung mit den Gedanken der „Idee“ deutlich zu machen: „Der Krieg ist, so wie er ein unabsichtlicher (durch zügellose Leidenschaften angeregter) Versuch der Menschen, doch tief verborgener, vielleicht absichtlicher der obersten Weisheit ist, Gesetzmäßigkeit mit der Freiheit der Staaten und dadurch Einheit eines moralisch begründeten Systems derselben, wo nicht zu stiften, dennoch vorzubereiten, unerachtet der schrecklichen Drangsale, womit er das menschliche Geschlecht belegt, und der vielleicht noch größeren, womit die beständige Bereitschaft dazu im Frieden drückt, dennoch eine Triebfeder mehr (indessen daß die Hoffnung zu dem Ruhestande einer Volksglückseligkeit sich immer weiter entfernt), alle Talente, die zur Kultur dienen, bis zum höchsten Grade zu entwickeln [204].“ Es ist die alte Ansicht, daß ein sinnvoller Zusammenhang zwischen dem der Notwendigkeit gehorchenden politischen und kulturellen Leben der Menschheit und dem durch die reine praktische Vernunft aufgegebenen Ideal nicht aus der Beobachtung der Tatsachen gewonnen werden kann, wenn nicht die Natur teleologisch interpretiert wird, wodurch sie dann dem Endzweck dienstbar angesehen wird. Dieser Standpunkt ist aber jenseits der Natur gegeben, und wenn Mechanismus und Teleologie vereinigt gedacht werden sollen, so ist dies nur im Übersinnlichen als möglich vorzustellen, und wir sprechen dann von einer obersten Weisheit, die beides umfassen kann.

Dem entspricht auch durchaus das Ergebnis, zu welchem Kant in seiner Schrift „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee“ gelangt. Die Fragestellung der „Kritik der Urteilskraft“, welcher diese Abhandlung ja auch zeitlich nahe steht, kehrt wieder, wenn von einer „K u n s t w e i s h e i t in der

Einrichtung" dieser Welt im Gegensatz zu einer „m o r a l i s c h e n W e i s h e i t , die in eine Welt überhaupt durch einen vollkommensten Urheber gelegt werden könnte", gesprochen wird. Von der E i n h e i t i n d e r Z u s a m m e n s t i m m u n g beider haben wir keinen Begriff, und Kant glaubt, beweisen zu können, daß wir auch zu ihm nie zu gelangen hoffen können. Seine „Begründung" lautet: „Ein Geschöpf zu sein und als Naturwesen bloß dem Willen seines Urhebers zu folgen; dennoch aber als freihandelndes Wesen, (welches seinen von äußerem Einfluß unabhängigen Willen hat, der dem ersten vielfältig zuwider sein kann) der Zurechnung fähig zu sein und seine eigene Tat doch auch zugleich als die Wirkung eines höheren Wesens anzusehen: ist eine Vereinbarung von Begriffen, die wir zwar in der Idee einer Welt, als des höchsten Gutes, zusammen denken müssen; die aber nur der einsehen kann, welcher bis zur Kenntnis der übersinnlichen (intelligiblen) Welt durchdringt und die Art einsieht, wie sie der Sinnenwelt zum Grunde liegt: auf welche Einsicht allein der Beweis der moralischen Weisheit des Welturhebers in der letzteren gegründet werden kann, da diese doch nur die Erscheinung jener ersten Welt darbietet, — eine Einsicht, zu der kein Sterblicher gelangen kann" [205]). Also: Kant zweifelt nicht, d a ß eine intelligible Welt der sinnlichen zu Grunde liegt, aber w i e dies Verhältnis zu denken, liegt nicht in den Grenzen des menschlichen Erkennens.

So hat die „Kritik der Urteilskraft" die erwartete methodische Begründung der Geschichtsphilosophie nicht gegeben. Ja dadurch, daß sie den Theodizeegedanken aufhob, verschärfte sie noch mehr die schon vorhandenen Schwierigkeiten. Eine Rechtfertigung der Natur war nicht mehr das Ziel, es blieb nur der Gedanke einer Zuordnung ihrer zu einem außer ihr liegenden Endzweck. Dies war ein Postulat der praktischen Vernunft. Es war nicht nötig, aber auch nicht möglich, es an der Erfahrung zu erweisen. Nur der Hinweis auf die Einheit beider Reiche in einem Übersinnlichen gab eine, allerdings ungenügende, Antwort. Sie verwickelte außerdem den Gedanken des göttlichen Schöpfers in neue Schwierigkeiten.

Die Probleme der Geschichtsphilosophie sind von Kant nun noch vielfach erörtert worden, so in dem Aufsatz: „Über den

Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis." Die drei Teile, aus denen er besteht, werden durch den Gedanken zusammengehalten, daß von der Theorie aus eine Wirkung in der Erfahrung möglich sein solle und auch wirklich sei.

Unser Interesse heftet sich an den letzten von ihnen, in welchem das Verhältnis der Theorie zur Praxis im Völkerrecht in kosmopolitischer Betrachtung erwogen wird. Die Frage: „Ist das menschliche Geschlecht im Ganzen zu lieben, oder ist es ein Gegenstand, den man mit Unwillen betrachten muß", wird geschichtsphilosophisch untersucht in der charakteristischen Formulierung: „sind in der menschlichen Natur Anlagen, aus welchen man abnehmen kann, die Gattung werde immer zum Bessern fortschreiten und das Böse jetziger und vergangener Zeiten sich in dem Guten der künftigen verlieren" [206])? Damit ist schon gegeben, daß nur eine metaphysische Konstruktion die Antwort geben kann. Sie fällt im Gegensatz zu Mendelssohn bejahend aus und zwar zuerst im Hinblick auf „die Moralität eines weisen Welturhebers und Regierers". Es ist unmöglich, daß er Laster sich häufen lasse, um recht viel strafen zu können. Kant verwertet nun die Bedingung, welche er in der „Kritik der Urteilskraft" an die Bezeichnung des Menschen als des letzten Zweckes der Natur geknüpft hatte, zu der Annahme, „daß, da das menschliche Geschlecht beständig im Fortrücken in Ansehung der Kultur als dem Naturzwecke desselben ist, es auch im Fortschreiten zum Besseren in Ansehung des moralischen Zwecks seines Daseins begriffen sei, und daß dieses zwar bisweilen unterbrochen, aber nie abgebrochen sein werde". Der Gegensatz der Zivilisierung und Moralisierung ist also hier beibehalten, aber es wird versucht, beide Ziele als neben- und miteinander erreichbar darzustellen. Gestützt wird diese Ansicht in höchst charakteristischer Weise für letztere durch die „angeborene Pflicht, in jedem Gliede der Reihe der Zeugungen so auf die Nachkommenschaft zu wirken, daß sie immer besser werde (wovon also auch die Möglichkeit angenommen werden muß) und daß so diese Pflicht von einem Gliede der Zeugungen zum andern sich rechtmäßig vererben könne". Das Sollen beansprucht

also hier nicht nur ein Können für den Einzelnen, sondern für die Menschheit als geschichtliche Erscheinung. Die Zweifel aus den Tatsachen der Geschichte sind nicht überzeugend, so lange nicht das Vergebliche einer Arbeit für den sittlichen Fortschritt erwiesen wird. Dies ist bisher nicht gelungen und „so kann ich die Pflicht gegen die Klugheitsregel, aufs Untunliche nicht hinzuarbeiten, nicht vertauschen". Auch lassen sich eher Beweise für das Gegenteil geben, Kant beruft sich wiederum auf sein Zeitalter, das „ansehnlich zum selbst Moralisch-Besseren fortgerückt sei" [207]). Die Frage nach der Garantie dieses Fortschreitens wird dann unter Berufung auf das, was „die menschliche Natur in uns und mit uns tun wird" beantwortet. Der Ausdruck ist auffallend, wird aber bald dadurch korrigiert, daß an seiner Stelle die V o r s e h u n g genannt wird, „weil höchste Weisheit zur Vollendung dieses Zwecks erfordert wird". Von ihr kann ein Erfolg erwartet werden, der aufs Ganze geht, „da im Gegenteil die Menschen mit ihren E n t w ü r f e n nur von den Teilen ausgehen, wohl gar nur bei ihnen stehen bleiben und aufs Ganze als ein solches, welches für sie zu groß ist, zwar ihre Ideen, aber nicht ihren Einfluß erstrecken können" [208]).

Auf dieser Grundlage wird dann ein Zusammenhang zwischen Zivilisierung und Moralisierung in der Weise gedacht, daß letztere zum Teil als eine mittelbare Folge der ersteren vorgestellt wird. Es werden die Ideen von einer aus dem Unheil der Kriege notwendigen weltbürgerlichen Verfassung entwickelt und die Meinung ausgesprochen, daß aus der Selbstliebe jedes Zeitalters, die gegen Kriege spricht, doch ein Fortschritt selbst im moralischen Sinne entspringen könne. Das soll nur Hypothese und Meinung sein, da die beabsichtigte Wirkung „nicht gänzlich in unserer Gewalt steht", aber schließlich dürfen wir der Vorsehung vertrauen, denn: „Die Entgegenwirkung der Neigungen, aus welchen das Böse entspringt, unter einander verschafft der Vernunft ein freies Spiel, sie insgesamt zu unterjochen und s t a t t d e s B ö s e n , w a s s i c h s e l b s t z e r s t ö r t , das Gute, welches, wenn es einmal da ist, sich fernerhin von selbst erhält, herrschend zu machen." Hier hat das Gute den Charakter eines metaphysischen Prinzipes angenommen, die Geschichte der Menschheit ist seine Offenbarung.

Das Böse dient ihm nur, es ist nicht positiv, es zerstört sich selbst.

So schließt dieser Aufsatz mit der Wiederholung des Vertrauens auf die Theorie, in das Sollen und seinen Einfluß auf die „Erdengötter", zugleich auch auf die Natur der Dinge: „Bei dieser letzteren wird dann auch die menschliche Natur mit in Anschlag gebracht, welche, da in ihr immer noch Achtung für Recht und Pflicht lebendig ist, ich nicht für so versunken im Bösen halten kann oder will, daß nicht die moralisch-praktische Vernunft nach vielen mißlungenen Versuchen endlich über dasselbe siegen und sie auch liebenswürdig darstellen sollte" [209]).

In diesem Aufsatz sind die religionsphilosophischen Ideen, wie sie die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" entwickelt, zur vollen Geltung gekommen. Damit dringen Begriffe in die Geschichtsphilosophie ein, die ihr früher fremd gewesen waren. Sie sollen in dem systematischen Zusammenhang, in welchem sie auftreten, an einer späteren Stelle dargestellt werden, hier seien nur ihre nächsten Einwirkungen konstatiert. Zum erstenmal tritt uns der Versuch entgegen, die Entwicklung des Individuums in Verbindung zu setzen mit der der Gattung. Die vorher gesondert verlaufenden Reihen werden jetzt miteinander in Berührung gebracht. So erwartet Kant nun auch einen Erfolg von der Arbeit des Einzelnen für die Gesamtheit. Entwicklung in Ansehung des Naturzwecks und Entwicklung in Ansehung des moralischen Zwecks werden als zugleich geschehend gedacht, und es wird nach Übergängen zwischen ihnen gesucht. Nun wird auch möglich, den Gottesbegriff, der als Postulat des moralischen Bewußtseins aufgestellt worden war, geschichtsphilosophisch zu verwerten. Die Unmöglichkeit einer Entwicklung zum Schlechteren wird ja doch aus dem Gedanken an die Moralität des höchsten Regierers abgeleitet. So erweist die Gottesidee wiederum ihre vereinigende Kraft. Und wie früher aus ihr der Gedanke der Harmonie abgeleitet wurde, so jetzt der, daß das Gute siegen muß, das Böse aber sich selbst zerstört.

Seit dem soeben besprochenen Aufsatze hat das Problem des Fortschreitens des Menschengeschlechts das Denken Kants immer wieder beschäftigt. Er fühlte das Ende heran-

nahen, und, wie er nun selbst die Summe seines Lebens zog, wandte sein Geist sich den letzten Dingen zu. Er fragt nach dem „Ende aller Dinge" (1794). Doch will er dieser Betrachtung nur dann einen Sinn zukommen lassen, wenn nach dem moralischen Lauf der Dinge gefragt wird, da die Dauer der Welt nur einen Wert hat, insofern „als die vernünftigen Wesen in ihr dem Endzweck ihres Daseins gemäß sind" [210]). Es gibt ein natürliches Ende aller Dinge, wenn unter natürlich das verstanden wird, „was nach Gesetzen einer gewissen Ordnung, welche es auch sei, mithin auch der moralischen, notwendig folgt" [211]). So ist denn, obgleich „in den Fortschritten des menschlichen Geschlechts die Kultur der Talente, die Geschicklichkeit des Geschmacks (mit ihrer Folge, der Üppigkeit) der Entwicklung der Moral voreilt", doch zu hoffen, daß die sittliche Anlage der Menschheit sie überhole. Dieses Ziel will Kant dann wiederum der Vorsehung anvertrauen, wobei er die interessante Wendung braucht, man müsse, „wo es schlechterdings unmöglich ist, den Erfolg aus gewissen, nach aller menschlichen Weisheit genommenen Mitteln mit Gewißheit vorauszusehn, eine Konkurrenz göttlicher Weisheit zum Laufe der Natur auf praktische Art glauben, wenn man seinen Endzweck nicht lieber gar aufgeben will" [212]).

Diese Gedanken lassen sich nun weiter verfolgen in Kants Schrift „Zum ewigen Frieden". Die Idee einer weltbürgerlichen Gemeinschaft der Nationen erhält hier eine rechtsphilosophische Begründung, zugleich aber kehren die geschichtsphilosophischen Betrachtungen wieder, in denen eine Garantie für ihre Verwirklichung gesucht werden soll. Die „große Künstlerin Natur" leistet diese Gewähr, sie wird „als Nötigung einer ihren Wirkungsgesetzen nach uns unbekannten Ursache, S c h i c k s a l", als tiefliegende Weisheit einer höheren, auf den objektiven Endzweck des menschlichen Geschlechts gerichteten und diesen Weltlauf prädeterminierenden Ursache, V o r s e h u n g genannt. Diese für die theoretische Philosophie überschwängliche Idee ist in praktischer Absicht „dogmatisch und ihrer Realität nach wohl gegründet". In einer Anmerkung wird sogar der Begriff der Vorsehung nach seinen verschiedenen Bedeutungen entwickelt. K a n t unterscheidet eine g r ü n d e n d e, eine w a l t e n d e und eine l e i t e n d e Vor-

sehung. Die erstere dient ihm zur Erklärung „der im Mechanismus der Natur ihrer Existenz schon zum Grunde liegenden Form, die wir uns nicht anders begreiflich machen können, als indem wir ihr den Zweck eines sie vorher bestimmenden Welturhebers unterlegen“. Sie ist in den Anfang der Welt zu legen, im Laufe der Natur wird sie die waltende genannt, sie erhält diesen nach allgemeinen Gesetzen als Zweckmäßigkeit und dient „zu besonderen, aber von den Menschen nicht vorherzusehenden, sondern nur aus dem Erfolg vermuteten Zwecken“. Die leitende Vorsehung oder Fügung, welche zur Erklärung einzelner Zwecke dienen soll, wird abgelehnt, da damit das Wunder anerkannt werden würde. Überhaupt wird der Gedanke einer besonderen Vorsehung aus prinzipiellen Gründen zurückgewiesen, da die Einheit der Naturerklärung damit aufgehoben würde; kein einziges Ding ist von der allgemeinen Vorsehung, der allgemeinen gesetzmäßigen Ordnung ausgenommen zu denken. Allerdings darf neben eine rein mechanische Erklärung von Vorgängen, wie z. B. die der Zuführung des Holzes an die Eisküsten durch die Meerströme, auch eine teleologische treten, „die auf die Vorsorge einer über die Natur gebietenden Weisheit hinweist“. Abzulehnen ist schließlich auch der Gedanke eines concursus dei zu einer Wirkung in der Sinnenwelt, während in moralisch-praktischer Absicht, z. B. in dem Glauben, daß Gott den Mangel unserer eigenen Gerechtigkeit, wenn nur unsere Gesinnung echt war, auch durch uns unbegreifliche Mittel ergänzen werde, wir also in der Bestrebung zum Guten nicht nachlassen sollen, der Begriff des göttlichen concursus ganz schicklich und sogar notwendig ist [213]).

Analog der Unterscheidung einer gründenden und einer waltenden Vorsehung wird nun zuerst der Zustand, in den die Natur das Menschengeschlecht setzte, untersucht. „Ihre provisorische Veranstaltung besteht darin: daß sie 1. für die Menschen in allen Erdgegenden gesorgt hat, daselbst leben zu können; 2. daß sie sie durch Krieg allerwärts hin, selbst in die unwirtbarsten Gegenden getrieben hat, um sie zu bevölkern; 3. durch ebendenselben sie in mehr oder weniger gesetzliche Verhältnisse zu treten genötigt hat.“ [214]) In der diesen Sätzen beigegebenen Erläuterung rückt Kant einer anthropomorphen Teleologie bedenklich nahe, wenn er deutlich einen Zweck darin hervorleuchten sieht, daß die Bewohner

der Polargegenden in den dort vorhandenen Tieren ihre Nahrung finden. Am meisten aber erregt die Natur Bewunderung durch die schon erwähnte Lieferung des Holzes für Gegenden, in denen nicht Bäume wachsen. Weiter wird dann in bekannter Weise geschildert, wie die Menschen aus der gesetzlosen Freiheit des Jagd-, Fischer- und Hirtenlebens in den Zustand des Ackerbaues und damit in gesellschaftliche Ordnung treten. Hat die Natur so dafür gesorgt, daß Menschen überall leben können, so hat sie anderseits gewollt, daß sie überall leben sollen. Ihr Mittel ist der Krieg, er scheint „auf die menschliche Natur gepfropft zu sein, und sogar als etwas Edles, wozu der Mensch durch den Ehrtrieb, ohne eigennützige Triebfedern, beseelt wird, zu gelten". Selbst Philosophen haben ihm eine Lobrede gehalten, was Kant selbst aber doch nicht tun will.

Dies alles hat die Natur „für ihren eigenen Zweck" in Ansehung der Menschengattung als einer Tierklasse getan. Nun wird erst die Frage, die das Wesentliche der Absicht auf den ewigen Frieden betrifft, gestellt: „was die Natur in dieser Absicht beziehungsweise auf den Zweck, der dem Menschen seine eigene Vernunft zur Pflicht macht, mithin zu Begünstigung seiner moralischen Absicht tue und wie sie die Gewähr leiste, daß dasjenige, was der Mensch nach Freiheitsgesetzen tun sollte, aber nicht tut, dieser Freiheit unbeschadet auch durch einen Zwang der Natur, daß er es tun werde, gesichert sei, und zwar nach allen drei Verhältnissen des öffentlichen Rechts, des Staats-, Völker- und weltbürgerlichen Rechts". [215]) Nach dieser Ordnung wird gezeigt, wie der Krieg von außen ein Volk zu einem Zusammenschluß, zu einer Staatserrichtung führt, in welcher die Natur die egoistischen Neigungen der Einzelnen zum Gleichgewicht und damit zur Annäherung an eine gute (republikanische) Staatsverfassung bringt, von welcher die gute moralische Bildung eines Volkes zu erwarten ist. Im Verhältnis der Völker zueinander macht sich das Streben zur Absonderung dann wieder geltend, ein Streben, dem die Natur durch die Verschiedenheit der Sprachen und Religionen entgegenkommt, auf diese Weise das Entstehen einer für die Entwicklung der Menschheit verderblichen Universalmonarchie verhindert, zugleich aber wiederum zu einem Gleichgewicht der Kräfte

führt. Der Handelsgeist, aus dem Eigennutz entsprungen, hat dann ebenfalls eine Tendenz zum Frieden und führt zum Weltbürgerrecht. „Auf die Art garantiert die Natur, durch den Mechanismus in den menschlichen Neigungen selbst, den ewigen Frieden." [216])

Die Entwicklung dieser Idee führt in einem Anhang wiederum zur Erörterung des Verhältnisses von Theorie und Praxis. Die „pöbelhafte Berufung" auf die Erfahrung bringt Kant in Harnisch. Der a priori begründete Rechtsbegriff gerät in Gefahr von dem Gedanken, daß der Staat auf Gewalt begründet sei und daß sie in ihm herrschen müsse, verdrängt zu werden. Aber dagegen spricht entscheidend die Freiheit und das darauf gegründete moralische Gesetz. Zu verlangen ist deshalb ein politischer Moralist, der die jeweiligen Zustände und Gebrechen seines Staates an dem Naturrecht, „so wie es in der Idee der Vernunft uns zum Muster vor Augen steht", mißt [217]). Zu einer solchen Anschauung reicht allerdings nicht aus, die Menschen kennen gelernt zu haben. Der Mensch muß erkannt werden, ein höherer Standpunkt der anthropologischen Betrachtung, der den Menschen als freies Wesen in sich schließt, wird dazu erfordert. Staatsklugheit reflektiert auf die Schwächen der menschlichen Natur, die Staatsweisheit orientiert sich an der Idee des a priori gegebenen allgemeinen Willens, dessen Ziele, wie erwiesen, sich mit dem Mechanismus der Natur vereinigen lassen. Politik muß von dem reinen Begriff der Rechtspflicht ausgehen im Vertrauen und in der Sicherheit, daß das Gute doch schließlich siegt. „Das moralische Böse hat die von seiner Natur unabtrennliche Eigenschaft, daß es in seinen Absichten (vornehmlich im Verhältnis gegen andere Gleichgesinnte) sich selbst zuwider und zerstörend ist, und so dem (moralischen) Prinzip des Guten, wenngleich durch langsame Fortschritte, Platz macht." [218]) So schließt Kant in optimistischer Stimmung: „der ewige Friede ist keine leere Idee, sondern eine Aufgabe, die nach und nach aufgelöst, ihrem Ziele (weil die Zeiten, in denen gleiche Fortschritte geschehen, hoffentlich immer kürzer werden) beständig näher kommt". Er hofft auch auf „eine noch größere, obzwar zur Zeit schlummernde moralische Anlage im Menschen" [219]), für welche einen — wenn auch nur schwachen — Beweis die Anerkennung des Rechtsbegriffs durch die Staaten liefert.

Es ist offenbar, daß die Grenzen, welche die „Kritik der Urteilskraft“ zwischen „Naturzweck“ und „Endzweck“ so peinlich gezogen hatte, jetzt nicht mehr eingehalten werden. Es findet eine entschiedene Hinwendung zu metaphysischen Vorstellungen statt, ohne daß allerdings die Lösungen, welche gegeben werden, vor dem Forum kritischen Denkens bestehen könnten. Es ist nun möglich, in den Problemen, die Kants Philosophie noch zu lösen hatte, die Gründe zu einer solchen Wandlung aufzuweisen. Am Schluß der Vorrede zur „Kritik der Urteilskraft“ heißt es: „Hiemit endige ich mein kritisches Geschäft. Ich werde zum Doktrinalen schreiten“ usw. Damit war für ihn die Aufgabe entstanden, eine Beziehung zwischen Theorie und Praxis herzustellen. Indem er nun die Idee einer Vernunftreligion und die eines Vernunftrechtes a priori begründete, mußte er zeigen, daß sie den Erscheinungen, in denen sie gelten sollen, auch wirklich zugrunde liegen. Sie verloren damit ihre Unwirklichkeit, und eine Synthese wurde notwendig, da hier eine Flucht in die intelligible Welt nicht möglich war, wie bei der Frage nach der Fortdauer der Persönlichkeit. Und da nun in diesen Systemen der Einzelne zur Betätigung gelangt, aber doch zugleich ihnen angehört, so war es möglich, sie als in gemeinsamer Entwicklung begriffen darzustellen. Der Vereinigungspunkt lag aber schließlich in den praktischen Ideen. Diese wiesen dann wieder auf den Zusammenhang zwischen Natur uud Freiheit. So kamen aus der angewandten Philosophie Motive, welche verlangten, das alte Problem, das nur auf der Höhe der reinen Philosophie gelöst worden war, neu zu bearbeiten. Das Tragische aber war, daß das Alter Kants Geisteskräfte so bald verminderte, daß er selbst einen Weg aus der neuen Fragestellung nicht mehr finden konnte.

Noch einmal wird die Frage: ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei, erörtert im zweiten Abschnitt des „Streits der Fakultäten“. Sie betrifft die Sittengeschichte, nicht die Naturgeschichte. Sie wird behandelt in Hinblick auf „das G a n z e der gesellschaftlich auf Erden vereinigten, in Völkerschaften verteilten Menschen“ [220]). Eine solche Geschichte würde eine wahrsagende sein, und da der Fall, daß sie möglich ist, weil der Wahrsagende sie selbst macht,

ausgeschlossen ist, so muß der Versuch, aus der Erfahrung ein Urteil zu schöpfen, gemacht werden. Die drei Behauptungen des Terrorismus, des Eudämonismus, des Abderitismus sind aufgetreten. Erstere ist unmöglich, da der Verfall ins Ärgere im menschlichen Geschlechte nicht beständig fortwährend sein kann; die eudämonistische Vorstellungsart ist abzulehnen, da das Quantum des mit dem Bösen im Menschen vermischten Guten ein gewisses Maß des letzteren nicht überschreiten kann; die Hypothese des Abderitismus schließlich würde das menschliche Leben in ein Possenspiel verwandeln. Die Unmöglichkeit die Frage zu beantworten ergibt sich aus dem Dualismus der menschlichen Natur. Die physische Anlage könnte eine Epoche des Rückganges im Fortschritt, die moralische eine Wendung zum Besseren nach einer solchen zum Ärgeren hervorrufen. Es handelt sich um freihandelnde Wesen. Nur die Vorsehung könnte Naturgesetze und freie Handlungen vereinigt denken. Dem Menschen ist dies nicht möglich, da er die Mischung des Bösen mit dem Guten in seiner Anlage nicht kennt. Wenn nun aber doch an irgendeine Erfahrung im Menschengeschlechte angeknüpft werden muß, so muß es eine Begebenheit sein, die auf eine Beschaffenheit und ein Vermögen in ihm hin weist, „U r s a c h e an dem Fortwirken desselben zum Besseren zu sein". Die so entstehende Aufgabe wird so formuliert: „Also muß eine Begebenheit nachgesucht werden, welche auf das Dasein einer solchen Ursache und auch auf den Akt ihrer Kausalität im Menschengeschlechte unbestimmt in Ansehung der Zeit hinweise und die auf das Fortschreiten zum Besseren als unausbleibliche Folge schließen ließe, welcher Schluß dann auf die Geschichte der vergangenen Zeit (daß es immer im Fortschritt gewesen sei) ausgedehnt werden könnte, doch so, daß jene Begebenheit nicht selbst als Ursache des letzteren, sondern nur als hindeutend, als G e - s c h i c h t s z e i c h e n angesehen werden müsse und so die T e n - d e n z des menschlichen Geschlechts im ganzen, das ist nicht nach den Individuen betrachtet, sondern wie es in Völkerschaften und Staaten geteilt auf Erden angetroffen wird, beweisen könnte"[221]). Diese Begebenheit, die französische Revolution, wird nicht be trachtet nach den Ereignissen, welche mit ihr in Verbindung auftraten, auch nicht nach den Taten der Urheber, sondern nach der

Denkungsart der Zuschauer. In ihr „findet sie eine Teilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt und deren Äußerung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann“ [222]). Damit tritt das Phänomen aus dem zeitlichen Ablauf der Erscheinungen heraus, aus dem Lauf der Dinge hätte es nie erklügelt werden können, da dieser immer nur die Notwendigkeit physischer Bedingung zeigt, und es „allein vereinigt Natur und Freiheit nach inneren Rechtsprinzipien im Menschengeschlechte, konnte aber, was die Zeit betrifft, nur als unbestimmt und Begebenheit aus Zufall verheißen“. Dann aber ist weiteres Wirken von einer solchen Begebenheit aus anzunehmen, sie vergißt sich nicht, und es ist ein auch für die strengste Theorie geltender Satz: „daß das menschliche Geschlecht im Fortschreiten zum Besseren immer gewesen sei und so fernerhin fortgehen werde“ [223]). Diese Entwicklung über alle Völker des Erdteils ausgedehnt gedacht, eröffnet den Ausblick in eine unabsehliche Zeit. Allerdings wird dieser Fortgang nicht die Grundlage der Moralität im Menschengeschlechte vergrößern. Diese ist unveränderlich, nur „eine Art von neuer Schöpfung (übernatürlicher Einfluß)“ könnte sie ändern. So ist allein eine Zunahme des Quantums der Legalität der Handlungen anzunehmen: „Es wird der Gewalttätigkeit von Seiten der Mächtigen weniger, der Folgsamkeit in Ansehung der Gesetze mehr werden. Es wird etwa mehr Wohltätigkeit, weniger Zank in Prozessen, mehr Zuverlässigkeit im Worthalten usw. teils aus Ehrliebe, teils aus wohlverstandenem eigenen Vorteil im gemeinen Wesen entspringen und sich endlich dies auch auf die Völker im äußeren Verhältnis gegeneinander bis zur weltbürgerlichen Gesellschaft erstrecken“ [224]). Diesen Vorgang denkt sich Kant nicht als Revolution, sondern als Evolution, und er nimmt an, daß eine solche ihren Ausgangspunkt von oben, nicht von unten nehmen werde. Nur nach einem überlegten Plane der obersten Staatsmacht kann das gesamte Erziehungswesen zu diesem Ziele eingerichtet werden. Allerdings läßt sich von Menschen schließlich doch nur eine negative Weisheit erwarten, die in der Einsicht von der Verderblichkeit der Kriege und in dem Bestreben, sie zu vermeiden, besteht. Zu ihr muß eine positive Weisheit, d. h. die Vorsehung, hinzutreten.

Auch in dieser Abhandlung ist der Einfluß der Religionsphilosophie auf die geschichtsphilosophische Betrachtung nicht zu verkennen. Es wird eine ursprüngliche Anlage zum Guten im Menschen angenommen, auf welche dann die Zukunftshoffnung gegründet wird. Als eine zur Anthropologie wichtige Bemerkung wird die Ansicht ausgesprochen, daß wahrer Enthusiasmus, wie er sich bei den Zuschauern der französischen Revolution gezeigt hat, „aufs Idealische, und zwar rein Moralische, geht". So wird auf ein Vermögen und eine Tendenz des menschlichen Geschlechts geschlossen, deren Verhältnis zum Ablauf des Geschehens zu bestimmen allerdings große Schwierigkeit macht. Es wird von einer „moralischen, einfließenden Ursache" gesprochen, sie steht jenseits der Verknüpfung der Erscheinungen. Aber über ihr Eintreten in diese erfahren wir nichts Bestimmtes. Nur das ist zweifellos, daß eine allmähliche Entwicklung des guten Prinzips in der Geschichte anzunehmen ist; wie es aber zu dem Mechanismus des Geschehens sich verhalte, bleibt dunkel. Ja, im Gegensatz zu dem Versuch nach einer Synthese in den beiden vorhergehenden Aufsätzen, tritt uns dieser noch einmal in seiner ganzen Selbständigkeit entgegen, wenn die Möglichkeit eines Abbruches der menschlichen Entwicklung durch Naturrevolutionen zugegeben wird: „Für die Allgewalt der Natur, oder vielmehr ihrer uns unerreichbaren obersten Ursache ist der Mensch wiederum nur eine Kleinigkeit. Daß ihn aber auch die Herrscher von seiner eigenen Gattung dafür nehmen und als eine solche behandeln, indem sie ihn teils tierisch, als bloßes Werkzeug ihrer Absichten, belasten, teils in ihren Streitigkeiten gegeneinander aufstellen, um sie schlachten zu lassen, — das ist keine Kleinigkeit, sondern Umkehrung des E n d z w e c k s der Schöpfung selbst." [225]) Der zweite Satz steht hier, um auf die ungelösten Schwierigkeiten der Kantischen Geschichtsphilosophie noch einmal hinzuweisen. Nach den Bestimmungen der „Kritik der Urteilskraft" sollte der Mensch letzter Zweck der Natur sein und ihre Absicht mit ihm die Entwicklung zur Kultur. Hier wird die Möglichkeit zugestanden, daß sie ihn vernichtet, ehe er sein Ziel erreicht hat, und damit wird jener Betrachtung eigentlich ihr Sinn genommen. Daß das Wesen des Menschen mit dieser Zerstörung nicht vernichtet sei, ist doch der einzige Trost, der übrig bleibt,

es bleibt ja immer noch das Vertrauen auf Gott, dessen Pläne der Mensch allerdings nicht durchschauen kann.

Diese Abhandlung befriedigt von allen geschichtsphilosophischen Untersuchungen Kants vielleicht am wenigsten. Sie trägt deutlich die Spuren des Alters. Die Gedanken werden nicht mehr von der Strenge kritischer Prüfung im Zaum gehalten. Metaphysische, oft in das Gebiet des Mystischen sich verirrende Ideen wechseln ab mit einem bodenlosen Skeptizismus und mit oft gewollt erscheinenden Entschlüssen eine positive Lösung zu geben. Kant war des Treibens auf der „Schaubühne der Eitelkeit" gründlich satt. Die Erfahrungen des eigenen Lebens, der Blick auf die Weltzustände, dies alles ließ die pessimistischen Stimmungen, welche ihm nie fremd gewesen waren, noch stärker hervortreten. Gelegentlich half wohl eine ironische Bemerkung [226]) darüber hinweg, aber immer schwerer mußte er bei zunehmendem Alter das Mißverhältnis zwischen Wollen und Können empfinden. Von diesen Stimmungen mag hier eine Briefstelle Zeugnis geben. Kant schreibt an Garve, welcher ihm von seinen Leiden berichtet hatte, am 21. September 1798: „Ich weiß nicht, ob, bei einer gleichen Bestrebung meinerseits, das Los, was mir zugefallen ist, von Ihnen nicht noch schmerzhafter empfunden werden möchte, wenn Sie sich darin in Gedanken versetzten; nämlich für Geistesarbeiten, bei sonst ziemlichem körperlichen Wohlsein, wie gelähmt zu sein: den völligen Abschluß meiner Rechnung, in Sachen, welche das Ganze der Philosophie (sowohl Zweck als Mittel anlangend) betreffen, vor sich liegen und es noch immer nicht vollendet zu sehen; obwohl ich mir der Tunlichkeit dieser Aufgabe bewußt bin: ein tantalischer Schmerz, der indessen doch nicht hoffnungslos ist."

Eine letzte Darstellung geschichtsphilosophischer Gedanken enthält schließlich die „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht" vom Jahre 1798. Sie soll hier nur insofern betrachtet werden, als sie das bisher gegebene Bild bereichern kann. Mit ihrem Thema ist ja gegeben, daß sie sich ausführlicher mit der Ausstattung des Menschen für das Leben beschäftigt. Ein gern gebrauchtes Wort begegnet uns wieder: das von der Weisheit der Natur. So heißt es am Schluß des Abschnittes über den Charakter des Geschlechts: „Die Natur hat auch in diese ihre Ökonomie einen so reichen Schatz

von Veranstaltungen zu ihrem Zweck, der nichts Geringeres ist als die Erhaltung der Art, hineingelegt, daß bei Gelegenheit näherer Nachforschungen es noch lange Stoff genug zu Problemen geben wird, die Weisheit der sich nach und nach entwickelnden Naturanlagen zu bewundern und praktisch zu gebrauchen.“ [227]) Dieser Plan wird besonders aufgezeigt an dem Verhältnis der beiden Geschlechter. Die Frau muß für den Mangel an Kraft gegenüber dem Manne einen Ersatz durch Kunst erhalten. Ihre Schwäche empfahl sie dem Schutze des Mannes, und die Natur machte sie durch ihre feineren Empfindungen zu seinem Beherrscher [228]). Auch für die Erhaltung der Lebenskraft im Menschen hat sie gesorgt, sie spiegelt ihm, der von Natur faul ist, Gegenstände als wirkliche Zwecke vor, z. B. Erwerbungsarten von Ehre, Gewalt und Geld, „sie will von Zeit zu Zeit stärkere Erregungen der Lebenskraft, um die Tätigkeit des Menschen aufzufrischen, damit er nicht im bloßen G e n i e ß e n das Gefühl des Lebens gar einbüße“ [229]). Als ein vernünftiges Tier ist der Mensch von den anderen Tieren unterschieden. Er hat eine technische, pragmatische und moralische Anlage. In bezug auf die erstere wiederholt Kant die aristotelische Lehre, „daß die Hand den Menschen als ein vernünftiges Tier charakterisiere“, und er sieht „in ihrem zarten Gefühl einen Hinweis, dadurch die Natur ihn nicht für eine Art der Handhabung der Sachen, sondern unbestimmt für alle, mithin auch für den Gebrauch der Vernunft geschickt gemacht hat“ [230]). Bei Bestimmung der pragmatischen Anlage begegnen wir dann wieder dem Gedanken, daß nicht das Individuum sein Ziel erreiche, sondern daß die Gattung in einem durch Generationen reichenden Fortschreiten begriffen sei. Die Frage nach der moralischen Anlage wird dann im Sinne der Religionsphilosophie beantwortet. Als Ergebnis dieser Betrachtungen können die Sätze gelten: „Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, in einer Gesellschaft mit Menschen zu sein und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaften zu k u l t i v i e r e n , zu z i v i l i s i e r e n und zu m o r a l i s i e r e n , wie groß auch sein tierischer Hang sein mag, sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens, die er Glückseligkeit nennt, p a s s i v zu überlassen, sondern vielmehr t ä t i g , im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu

machen." [231]) Das Mittel der Menschheitsentwicklung nach dem Endzweck ihrer Bestimmung hin ist dann wieder „die bürgerliche, auf dem Freiheits-, zugleich aber auch gesetzmäßigen Zwangsprinzip zu gründende Verfassung". Sie erwartet der Mensch von der Vorsehung, die in höchst charakteristischer Weise bezeichnet wird als „eine Weisheit, die nicht die seine, aber doch die (durch seine eigene Schuld) ohnmächtige Idee seiner eigenen Vernunft ist". Auch die Verbindung mit religionsphilosophischen Gedanken kehrt hier wieder, wenn von dem sich erhaltenden „Guten aus dem innerlich mit sich selbst immer sich veruneinigenden Bösen" gesprochen wird. Und schließlich tritt der Vorsehungsgedanke in universaler Geltung uns noch einmal entgegen: „Vorsehung bedeutet ebendieselbe Weisheit, welche wir in der Erhaltung der Spezies organisierter, an ihrer Zerstörung beständig arbeitender und dennoch sie immer schützender Naturwesen mit Bewunderung wahrnehmen, ohne darum ein höheres Prinzip in der Vorsorge anzunehmen, als wir es für die Erhaltung der Gewächse und Tiere anzunehmen schon im Gebrauch haben." [232])

Am Ende einer langen Reihe von Einzeluntersuchungen wendet sich der Blick noch einmal zum Anfange zurück, um das Ganze einheitlich zu erfassen.

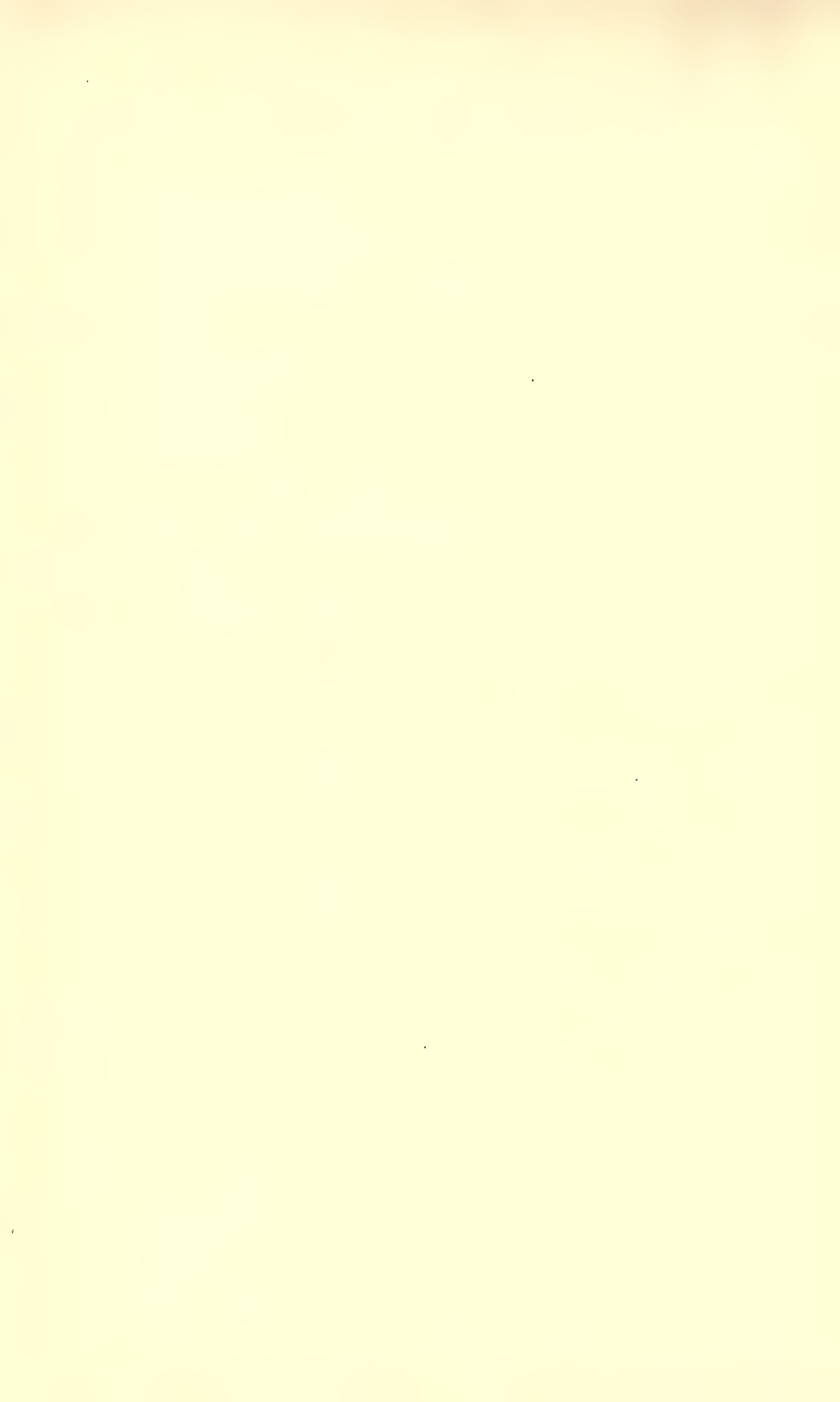
Das neue Moment, das seit dem Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft" das Denken Kants beherrschte, war der Gegensatz von Natur und Freiheit. Insofern in ihm die letzte Einsicht über die dem Menschen erfaßbare Wirklichkeit gewonnen wurde, mußten alle Teilsysteme, die mit diesem Gegensatz in Berührung kamen, von der Lösung dieses letzten Problemes sich abhängig erweisen. Die gesonderte Behandlung des Ideenbegriffes sollte deshalb die Grundlage geben für die Darstellung der Geschichts-, Religions- und Rechtsphilosophie.

Die erste der hiermit angegebenen Fragen versuchte dies Kapitel zu beantworten. Es ergab sich, daß Kant die Idee einer Geschichtsphilosophie in den siebziger Jahren, wahrscheinlich im Anschluß an die Universalhistorie dieser Zeit, erfaßt hat. Von den Gedanken, welche aus seiner Naturphilosophie in sie eingingen, war der wichtigste der Entwicklungsbegriff. An ihm hat er dauernd

festgehalten. Im Sinne seiner kosmogonischen Lehren faßte er das Menschengeschlecht als eine Einheit und versuchte zu zeigen, wie die Menschengattung die in sie von der Natur gelegten eigentümlichen Anlagen entwickelt, dabei von der Voraussetzung ausgehend, daß diese Entwicklung notwendig zur Entfaltung und Vollendung aller Kräfte des Menschen führen müsse. Und indem er nun in der Vernunftanlage die wesentliche Eigenschaft des Menschen und damit die Fähigkeit sah, sich frei zu entschließen, begriff er die Kultur als sein eigenes Erzeugnis. Damit verband er den Gedanken, daß der Mensch zur Gesellschaft bestimmt sei, und so ordnete er die Gesamtentwicklung unter die Idee der Gründung einer das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft, die ihm als die Form erschien, welche die gesamte Kultur umfaßte und sicherte. Die allgemeinen politischen Gedanken seiner Zeit erhoben dies Prinzip zugleich zu einem Ideal. Aber schon in der vorkritischen Periode war die Einsicht herrschend gewesen, daß die Bestimmung des Menschen über das Dasein hinausweise. Die kritische Philosophie gibt hierfür den Gegensatz Natur und Freiheit, und die Ethik gelangt zu der klarsten Formulierung dieses Gedankens in dem Begriff des Endzweckes. Indem Kant nun von der Höhe der moralischen Forderung aus die menschlichen Dinge beobachtet, kommt er zu der Einsicht, daß das Handeln der Menschen zu dem vorgestellten Ziele nicht führe. So wird die Entwicklung denn dem „maschinenmäßigen Gange" der Natur überlassen, die dann allerdings als nach Absichten handelnde aufgefaßt wird und als Vorsehung erscheint. Dieser Begriff erfährt aber dann in der „Kritik der Urteilskraft" eine kritische Erörterung, welche dazu führt, zwei Reihen der Entwicklung anzunehmen, die eine zur Kultur, die andere zur moralischen Bestimmung. Vereinigt werden sie gedacht im Übersinnlichen, und das göttliche Wesen als Schöpfer betrachtet, erscheint wieder wie früher als das die Einheit in den Anlagen des Menschen vorbereitende und garantierende Prinzip. Damit ist eine Synthese aufgegeben, die um so dringlicher erscheint, als die Probleme der Religionsphilosophie in den Zusammenhang der geschichtsphilosophischen Betrachtung eintreten. Die erstere gelangt bald zur Herrschaft und liefert die nunmehr für die Menschheitsgeschichte geltenden Kategorien des Bösen und des Guten.

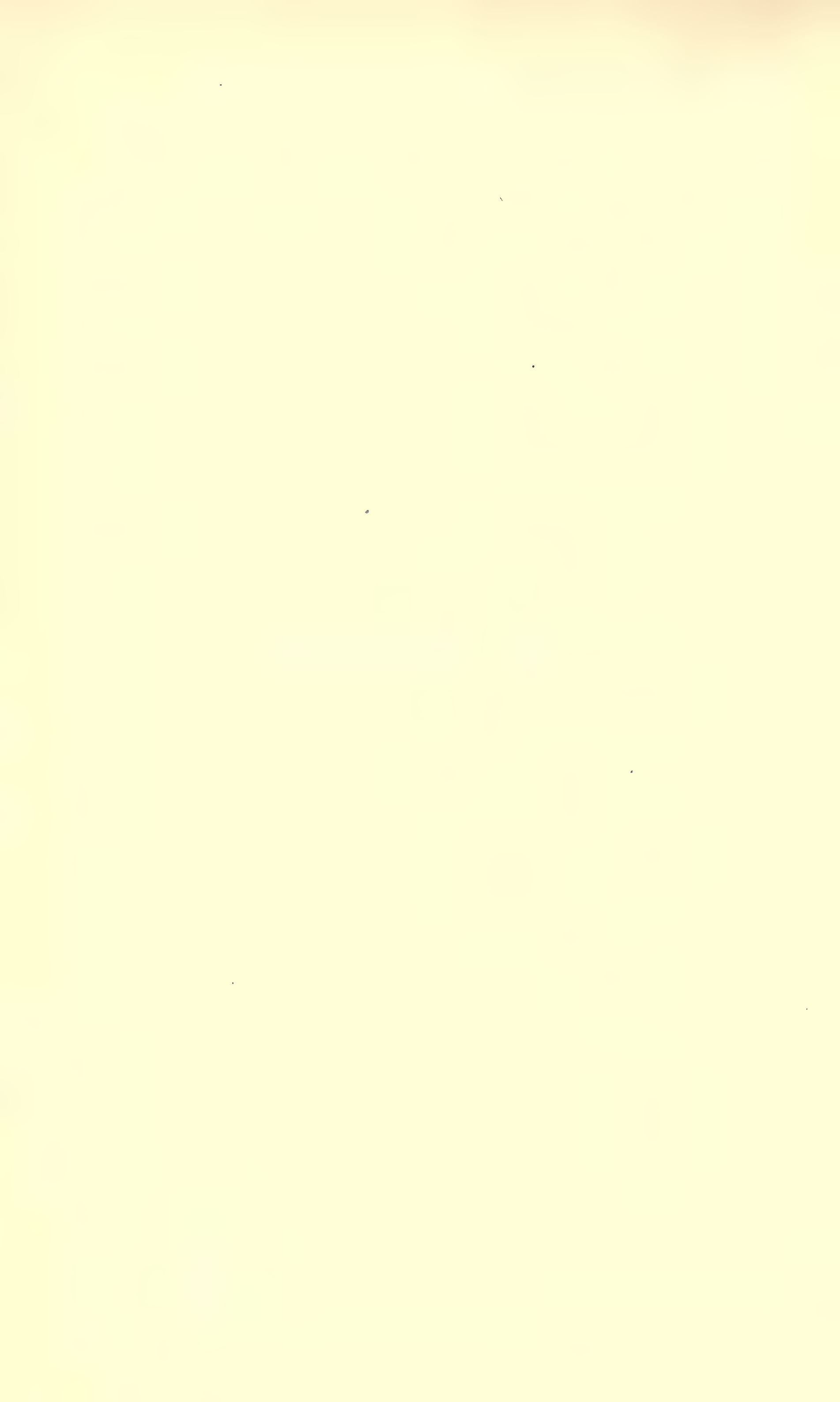
Zugleich verlangt sie eine Anerkennung der Entwicklung des Individuums im Zusammenhang mit der der Gesamtheit. Noch einmal tritt das Problem der Freiheit bedeutend hervor. Eine Lösung dieser neuen Fragen hat Kant nicht mehr geben können. Und diese Unsicherheit findet ihren Ausdruck in der zunehmenden Verwertung des Begriffes vom Übersinnlichen.

Kants Geschichtsphilosophie bewegt sich in der Sphäre der Ideen. Trotzdem sind zwei bedeutsame Vorgänge seiner Zeit nicht ohne Einfluß auf sie gewesen. Zu Beginn steht sie unter dem Zeichen der Aufklärung, am Ende unter dem der französischen Revolution. Beide sind ihm Beweismittel für die Idee von dem Vorwärtsschreiten der Menschheit. Aber die erstere nimmt er als Erscheinung, um unmittelbar aus ihr Zukunftshoffnungen abzuleiten, die zweite als Geschichtszeichen, das hinweist auf ein jene Hoffnungen garantierendes übersinnliches Prinzip. In diesem Gegensatz kommt die Entwicklung der Kantischen Geschichtsphilosophie bedeutungsvoll zum Ausdruck.



V.

Die Religionsphilosophie.



Die Unterscheidung einer Vernunftreligion von einer geoffenbarten, wie Kant sie in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" gibt, stellt sich als ein neuer Lösungsversuch eines alten Problems dar. Überall da, wo neben einer positiven Religion das wissenschaftliche Denken sich selbständig entwickelt, entsteht von diesem aus die Forderung nach einer Rechtfertigung jener auf dem Boden eines sonst erfolgreichen Gebrauchs der menschlichen Erkenntniskräfte. Ebenso wird die positive Religion einer Begründung ihrer Sätze durch eine wissenschaftlichen Anforderungen genügende Beweisführung in ihrem eigenen Interesse nicht entraten wollen. Die Ansprüche wissenschaftlichen Denkens werden aber besonders dann nicht zu übergehen sein, wenn eine Kollision mit bisher als sicher geglaubten Lehren der Religion stattgefunden hat. Dies war der Fall, als in der neueren Zeit das System einer mathematisch begründeten Naturwissenschaft mit der Forderung auftrat, dem modernen Menschen ein Weltbild zu übermitteln. Ihre Ergebnisse mußten mit den aus der Bibel entnommenen Sätzen in Widerspruch geraten. Die Lehre des Kopernikus wirkte in diesem Sinne und bedrohte zugleich all' die Gefühle, welche mit den biblischen Erzählungen verknüpft waren. Die Autorität des Buches der Bücher war damit an einer wichtigen Stelle in Frage gestellt und von da aus richtete sich die Kritik, indem die mechanische Weltbetrachtung ihr Weltbild zu immer festerem Abschluß brachte und zugleich das Denken mehr und mehr schulte, gegen die Fundamente des Glaubens, dadurch daß sie Weissagung und Wunder als unmöglich bestritt. Diese Bewegung war an und für sich nicht religionsfeindlich. Die Begründer der modernen Naturwisenschaft entnahmen sogar ihre letzten systematischen Gedanken, wie den von der qualitativen Einheit des Universums, zum Teil aus religiösen Anschauungen. Auch brachte diese neue

Wissenschaft den Gottesbegriff zu einer größeren Verfeinerung und reinigte ihn von den Einflüssen alten Aberglaubens. Das 17. und 18. Jahrhundert verbanden mit dem Gedanken der gesetzmäßigen Ordnung des Geschehens die Bewunderung für den allmächtigen Urheber und Regenten des Weltalls. Allerdings wurde dem Göttlichen sein Daseinsrecht innerhalb des als notwendig begriffenen Zusammenhanges bestritten, es wurde aber doch als unentbehrlich für die Möglichkeit und das Begreifen dieses Zusammenhanges gedacht. Und indem ihm alle die Äußerungsweisen genommen wurden, die vom menschlichen Standpunkte aus als willkürliche aufgefaßt werden mußten, wurde die göttliche Leistung in der Vorausberechnung und Vorherbestimmung des Geschehens höher eingeschätzt. Vor dem Gedanken dieses allgemeinen Verhältnisses Gottes zur Welt mußten allerdings die Lehren von seiner besonderen Verbindung mit ihr und den Menschen an Bedeutung verlieren. So entstand die Jdee einer für alle Menschen geltenden Vernunftreligion und trat neben die Lehre von einer allgemein vorhandenen natürlichen Moral und von einem natürlichen Recht. Inhaltlich war sie ärmer als die positiven Religionen, aber sie bot doch wieder ein Neues durch die starke Betonung der sittlichen Verpflichtung des Menschen seinem Gotte gegenüber. Daß Verehrung des Göttlichen in dem guten Lebenswandel bestände, war an und für sich nichts Neues, aber dadurch, daß die Bedeutung übernatürlicher Gnadenwirkungen für die Erreichung des Heils herabgemindert wurde, mußten die praktischen Postulate erhöhten Wert erhalten.

In demselben Sinne wirkte eine Bewegung, die an und für sich ganz andere Ziele verfolgte. Die Reformation führte eine stärkere Betonung und Zuspitzung der Dogmen und Unterscheidungslehren mit sich und die so entstehenden Händel konnten nach ihrem letzten Ergebnis doch nur den Beweis von der Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen Begründung des Dogmas erbringen. Das 17. Jahrhundert ist erfüllt vom Gezänk der Theologen und vom Kampf um den wahren Glauben. Immer wieder machten sich innerhalb der größeren Gemeinschaften zentrifugale Tendenzen bemerkbar. In diesem Sinne wirkte zur Zeit des Mittelalters und der Renaissance und Reformation die Mystik. Überall versuchten religiös gestimmte Naturen das Verhältnis der menschlichen

Seele zu Gott in seiner ganzen Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit herzustellen. Zu solchen Gemütern mußten die schlichten Erzählungen des Evangeliums lebendiger sprechen als das widerliche Gezänk der Theologen, und so entstand das Bedürfnis nach einem wahren Christentum auf dem Grund der biblischen Überlieferung.

Alle diese Bewegungen fanden nun im 18. Jahrhundert einen gemeinsamen Ausdruck in den Lehren des Deismus [1]). Er versuchte die Forderung der Vernunft zu befriedigen, er stützte sich damit auf Wissenschaft und kam in seiner Entwicklung wohl auch zu einem die Masse ausschließenden Standpunkte, zur Unterscheidung einer esoterischen und einer exoterischen Religion. In seinen Resultaten war er jedoch volkstümlich und versuchte eine allgemeingültige, für jedermann verständliche Lehre zu begründen. Er trat in die große Kulturbewegung der Aufklärung, und in dem Kampfe um politische Befreiung stand das Freidenkertum auf der Seite der demokratischen Ideale und gewann so eine starke Machtstellung in der Masse. So befriedigte er zugleich die Forderungen der Vernunft und die Sehnsucht nach Toleranz und religiösem Frieden.

Herbert v. Cherbury hat das Programm dieser deistischen Bewegung in seinen berühmten fünf Sätzen bereits ausgesprochen. Ihre Anerkennung bei allen Menschen begründete er einmal in der allgemeinen Vernunftanlage, dann aber versuchte er, Gründe für diese Erscheinung in der Gleichförmigkeit der natürlichen Bedingungen und Vorgänge nachzuweisen, innerhalb deren sich das menschliche Leben überall auf der Erde abspielt. So legte er die Fundamente zu einer natürlichen Geschichte der Religion und strebte danach, seine Anschauungen auf eine breite historische und anthropologische Grundlage zu stellen. Denker des Mittelalters und der Renaissance waren ihm vorgegangen, sie stellten, ebenso wie die deutschen Humanisten, Sokrates und Plato neben Christus und die Apostel. Neben die Offenbarung Gottes in der Natur trat die in der Geschichte. So sind Vernunft und historische Forschung hier Bundesgenossen. Kritisch aber stand die Vernunft der Geschichte gegenüber, die in den Evangelien erzählt wurde, soweit die mitgeteilten Tatsachen dem Laufe des natürlichen

Geschehens widersprachen. Sie ging auch über zur immanenten Kritik der Überlieferung und wies ihr unlösbare Widersprüche nach; Spinoza und Bayle hatten hier vorgearbeitet. Man begann mit den Hilfsmitteln historischer Methode, wie sie Bodinus und Spinoza gefordert hatten und wie die beginnende Geschichtsschreibung sie übte, die biblischen Schriften zu untersuchen, man prüfte das Verhältnis des Alten und Neuen Testaments, geleitet zugleich von dem Gedanken, das letztere von den Einflüssen des ersteren zu säubern. Die Ergebnisse, zu denen man kam, waren verschiedene, obgleich der Grundsatz, daß die Vernunft alleinige Richterin sein müsse, doch unverrückbar feststand. Es war möglich, den Forderungen der Vernunft zu genügen, indem man die Mysterien als übervernünftig ihrem Einspruchsrecht entzog und sie doch in ihrem Rechte nichts Widervernünftiges zu dulden beließ. Oder es wurde versucht, die christliche Lehre für eine Vernunftreligion zu adaptieren, wobei das allzu Widerstrebende entweder als nur aus der Zeit der Überlieferung zu begreifen fortgelassen oder durch eine gewandte allegorische Auslegung auf seinen wahren, d. h. der Vernunft entsprechenden Sinn gebracht wurde. Es entstand dann aber die Aufgabe, die Verderbnis der ursprünglichen Religion, wie diese in dem Urchristentum vorlag, verständlich zu machen. Der Gedanke von einer natürlichen Religion erhielt damit eine Erläuterung durch eine bestimmte historische Erscheinung. Ungewollt gewissermaßen stützte sich der deistische Religionsbegriff auf Geschichte. Allerdings war diese Generation noch weit entfernt von einem richtigen Verständnis des Werdens einer Religion. Aus der Erfahrung von den religiösen Kämpfen des Tages übernahm sie den Gedanken des herrschsüchtigen Priesters, der aus eigenem Interesse und aus Rücksicht auf den Nutzen des Staates den natürlichen Glauben zum Aberglauben verunstaltet hat und mehr Beobachtung kirchlicher Vorschriften als sittlichen Lebenswandel verlangt. An diesem Punkte setzten dann auch radikale Anschauungen ein, welche schlechthin eine Trennung zwischen Vernunft und Offenbarung verlangten und letztere herabwürdigten zu einem Erziehungsmittel für die große Masse. Auch hier bot die Betrachtung anderer Religionen reiches Material und bereitete die Frage nach einer natürlichen Geschichte der Religion vor, wie

sie dann Hume zu lösen versuchte. Eine ungeheure, kaum übersehbare Literatur von Schriften und Gegenschriften entstand. Die Bewegung ging von England aus, Locke, Toland, Collins, Tindal, Chubb sind hier die bedeutendsten Namen, in Frankreich ist es vor allem Voltaire, welcher sich zu ihr bekennt.

Eigentümlich lagen die Verhältnisse in Deutschland. Entscheidend war, daß das Denken hier unter dem Eindruck eines großen Systems stand und in seinem Rahmen alle Probleme zu betrachten gewohnt war. Die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung wurde auf dem großen Hintergrunde des Theodizeegedankens untersucht. Die letzte Formel, welche Leibniz fand, war die von dem Reiche der Natur und dem der Gnade. Die Lehren der Religion, welche zu diesem hinzuführen versprachen, wurden so im Zusammenhang mit dem göttlichen Weltplane gedacht, sie erhielten eine metaphysische Deutung. Kant nahm diese Gedanken auf der von ihm geschaffenen Grundlage der Freiheit wieder auf. Hinzu kam, daß das Empfindungsleben der deutschen Menschheit durch die Reformation mächtig erregt war und eben durch den Pietismus erregt wurde. Die religiöse Sehnsucht ergriff mit Innigkeit den Gedanken von der Gewißheit der Erlösung, wie sie durch die übernatürliche Erscheinung Christi verheißen war. Gern wurden so Lehren akzeptiert, welche die theoretische Möglichkeit wundertätiger Wirkung zu erweisen suchten. Die Folge mußte sein, daß das Verhältnis des Denkens der Offenbarung gegenüber viel freundlicher sein mußte und daß man sich bemühte, von ihr möglichst viel zu erhalten.

L e i b n i z hat schon eine solche Versöhnung zwischen natürlicher Religion und Christentum angestrebt [2]). Das Wesen der Frömmigkeit besteht nach ihm in der Liebe zu Gott und dem Nächsten. Ohne eine wirkliche Betätigung in beiden schien ihm Religion nicht bestehen zu können. Von ihr unterschied er die Formalitäten der Gottesverehrung, welche als zeremonielle Handlungen und Glaubensartikel auftreten. Beiden wohnt nur ein geringer Wert inne, sie sind nur Mittel zum Schutze der wahren Religion, werden aber nicht für die Sache selbst gehalten; sonst wird die Religion durch äußere Formen erstickt und das göttliche Licht durch die Ansichten der Menschen verdunkelt. Die wahre,

natürliche Religion hat Christus gelehrt und zur herrschenden gemacht, das Christentum ist d i e Religion. Aber bei dieser Identifizierung bleibt Leibniz nicht stehen, er versucht auch die positiven Lehren des Christentums zu verteidigen, besonders in seiner Auseinandersetzung mit Bayle. Er geht dabei von dem Grundgedanken aus, daß das Licht der Vernunft nicht weniger eine Gabe Gottes sei als das Licht der Offenbarung und daß deshalb zwischen beiden, da sie Wahrheiten sind, nicht ein Widerspruch bestehen könne [3]). So bekämpft er Bayles Satz, daß „Wahrheit und namentlich Glaubenswahrheit unwiderleglichen Einwürfen ausgesetzt sein dürfe" [4]). Er verteidigt die Mysterien der Dreieinigkeit, des Sündenfalles, der Erbsünde, des Abendmahls usw. Dabei bedient er sich seiner logischen Erfindung von dem Unterschied der ewigen und der tatsächlichen Wahrheiten, welch' letztere auf die Wahl Gottes zurückgehen. So ist die Möglichkeit von Wundern zuzugeben, da Gott die Naturgesetze zeitweilig aufheben kann. Einen Beweis für die Wahrheit der Mysterien können wir allerdings nicht führen, wir können sie verstehen, aber nicht begreifen, doch dies ist ja auch bei vielen Dingen der Natur der Fall: „es genügt, d a ß d i e S a c h e s o i s t (τὸ ὅτι), wenn wir auch das W a r u m (τὸ διότι) nicht kennen, das Gott sich allein vorbehalten hat". [5]) Außerdem können die Mysterien als übervernünftig der Vernunft nicht widerstreiten [6]).

W o l f f steht im ganzen auf demselben Boden, wenn er auch in bezug auf die Erklärung der Mysterien sich vorsichtiger verhielt [7]). Die theologia naturalis hat nach ihm die Aufgabe, überall die Übereinstimmung ihrer Lehren mit der Bibel aufzuzeigen, auch dient sie dem Verständnis der heiligen Schrift durch den Nachweis der ewigen Bestimmtheit aller Dinge durch Gott. Zugleich verdankt sie aber der Offenbarung Wahrheiten, welche sie selbst nicht gefunden haben würde. Natürliche und geoffenbarte Religion widersprechen nicht einander, sondern stützen sich gegenseitig. Die Schwierigkeit, die Mysterien der letzteren in Einklang mit der Vernunft zu bringen, wird auch von Wolff durch die Erklärung überwunden, daß das Übervernünftige darum doch nicht widervernünftig sei. Bedeutsam für die Folgezeit ist, daß er die natürliche Theologie in seiner Metaphysik als die Krönung des ganzen

Systems bezeichnet und so ihr die Stelle bestimmt, die sie dann in den Lehrbüchern und Vorlesungen seiner Schule und auch in Kants metaphysischen Vorlesungen einnahm. Auch der Inhalt dieser Disziplin wurde festgelegt. Die natürliche Theologie handelt zuerst vom Dasein Gottes, das sie zu beweisen versucht, und gibt dann eine Darstellung der göttlichen Eigenschaften. Das Verhältnis Gottes zur Welt wird mit Hilfe des Begriffes der Vorsehung behandelt, wobei Gelegenheit ist, über Offenbarung und Wunder zu sprechen. Die entstehenden Fragen werden im großen mit Hilfe des Leibniz'schen Theodizeegedankens, im kleinen mit Hilfe einer anthropomorphen Teleologie gelöst, welche die anfänglich so laut verkündigte Lehre von der unabänderlichen Ordnung der Dinge zu einem Teil wieder aufhebt.

Auf dem Boden der Wolff'schen Betrachtung steht auch Baumgarten, dessen Behandlung der „theologia naturalis" in seinem Kompendium der Metaphysik [8]) die Vorlage für Kants Vorlesungen über diesen Gegenstand bildete. Ihre Abgrenzung von der theologia revelata geschieht durch die Bestimmung: „Theologia naturalis est scientia de deo, quatenus sine fide cognosci potest" (§ 800). Ihre Objekte sind 1. conceptus Dei, 2. operationes Dei (§ 802). Im ersten Teil werden die Begriffe von Gottes Existenz, Intellekt und Willen abgehandelt, im zweiten Schöpfung und Vorsehung. Zu dieser wird auch die Offenbarung gerechnet. Sie ist einmal Offenbarung in der Natur (revelatio latius dicta, § 982 f.), anderseits revelatio strictius oder strictissime dicta. Die erstere gibt etwas kund, was die revelatio latius dicta auch, aber nicht „aeque bene" finden kann, die letztere übermittelt die „incognoscibilia" oder „mysteria". Die Stellung der Vernunft zu beiden Arten ist die, daß die erstere mit ihr übereinstimmen muß, die letztere sie überschreitet. Beide widersprechen ihr nicht.

Durchaus konservative Tendenzen verfolgt auch Crusius in seinem „Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten". Er betrachtet die Wunderwerke als zur göttlichen Fürsorge gehörig und versteht darunter „eine übernatürliche und außerordentliche Wirkung Gottes in der Natur". Diese Wundertätigkeit Gottes ist notwendig, damit die freien Handlungen der Menschen der Absicht des Schöpfers auf Ordnung alles Geschehens entsprechen. Sie

muß immer einen besonderen Zweck haben, und so ist z. B. die Erscheinung Christi aus den Zeitumständen als notwendig zu verstehen. Gott ist stets die Ursache der Wunder und er bestätigt, wenn er sie durch Engel oder Menschen ausführen läßt, dadurch ihre Sendung. Den Erzählungen der Bibel von solchen will Crusius Glauben schenken, wie er denn auch meint, daß der Schöpfungsbericht der Bibel mit der wissenschaftlichen Theorie übereinstimme[9]).

Dieser harmonisierenden Richtung in der deutschen Philosophie wirkten aber nun fortdauernd entgegen die Lehren der englischen und französischen Deisten. Sie wurden in zahlreichen Übersetzungen verbreitet und fanden ihre Vertreter in Männern wie Sack, Spalding und Jerusalem. Sie wirkten vornehmlich dahin, eine von der Theologie unabhängige Moral zu begründen, ohne daß sie doch die letzten Konsequenzen ihres prinzipiellen Standpunktes zogen. Allmählich drangen auch die Lehren der französischen Materialisten und ihre religionsfeindlichen Tendenzen nach Deutschland hinüber. Gegen sie trat der Mann auf, welcher jenen irenischen Tendenzen und Halbheiten den stärksten Stoß versetzen sollte: Reimarus. Seine Schrift über „Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion", welche zuerst 1754 erschien und die noch im Jahre 1790 von Kant als ein „noch nicht übertroffenes Werk" [10]) bezeichnet wird, nimmt den Kampf gegen den sich von Frankreich her ausbreitenden Unglauben auf. Es ist aber leicht einzusehen, daß Reimarus schon mit diesem Buch aus dem Rahmen der üblichen Religionsphilosophie heraustritt. Er steht durchaus auf dem Boden einer physischen Teleologie. Die Offenbarung Gottes in der Natur erscheint ihm als die ungleich wichtigere, sie gibt dem christlichen Glauben seine eigentliche Stütze. Die Beweise aus der Schrift können allein nichts ausrichten, ebensowenig sind metaphysische Demonstrationen geeignet, Glauben zu erwecken oder zu erhalten. So wird denn von der Stellung des Menschen in der Natur gehandelt und sie bestimmt in Vergleichung derselben mit der der Tiere. Die besonderen Absichten Gottes mit ihm sollen so entdeckt werden. Dabei geht Reimarus trotz mancher Mißgriffe mit Erfolg darauf aus, den Gottesbegriff von anthropomorpher Betrachtung zu reinigen. Das Weltbild, das er entwirft, ist an früherer Stelle charakterisiert

worden, der Wert der Religion für das menschliche Leben, so wie sie sich ihm darstellt, erhellt aus folgenden Worten: „Alles übrige Wissen ist angenehm genug und bringet auch seinen vielfältigen Nutzen; aber ohne Religion ist es nur ein tändelnder Zeitvertreib, der unser Gemüt nicht ersättiget, nicht beruhiget. Diese allein zeiget uns das Urbild aller Vollkommenheit, die Quelle alles Segens und Glückes und den Zusammenhang aller Dinge mit einer äußersten großen Absicht, welche auch unser Wohl befasset, und uns mit unzweifelhaftem Vertrauen auf eine gnädige und weise Führung und mit Hoffnung auf unsere ewige glückselige Dauer erfüllet. Diese bringt unsere Begierden zur Ordnung und Einigkeit: sie lehret uns den nützlichen Gebrauch alles inneren Vermögens und alles äußerlichen Guten: sie macht uns zufrieden mit uns selbst, liebreich gegen andere, beliebt bei Menschen und dem höchsten Wesen angenehm.“ [11]) Es ist deutlich, daß Reimarus ebenso wie in seiner Naturphilosophie sich hier in den Gedankenkreisen Shaftesburys bewegt und seinen Religionsbegriff nach ihm und seinen Nachfolgern gebildet hat.

Der in den „Vornehmsten Wahrheiten“ usw. ausgebildete Begriff von Gott und seinem Verhältnis zur Natur liefert nun Reimarus eine der schärfsten Waffen, die er in dem berühmten 3. Fragment von der „Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten“, verwendet. Jede Offenbarung widerspricht dem „ordentlichen Weg der Natur“ und läßt Gottes Werke als unvollkommen und verbesserungsbedürftig erscheinen. Diese Einsicht kann nicht aufgegeben werden zugunsten der in der Bibel vorhandenen Wundererzählungen. Vielmehr müssen sie „nach den Regeln einer glaubwürdigen Geschichte beurteilt werden“. Das Resultat dieser Untersuchung ist dann die Einsicht, das weder das Alte noch das Neue Testament glaubwürdige Nachrichten von Offenbarungen enthalten. Über diesen Nachweis geht Reimarus dann noch dadurch hinaus, daß er den Versuch macht, die Entstehung der in der Bibel enthaltenen Erzählungen zu schildern. Es ist bekannt, wie er dabei neben mancher richtigen Einsicht in den Fehler einer unhistorischen Betrachtung verfällt, die allzu oft die Erklärung aus bewußtem Betruge der Priester annimmt.

Zwei Männer sind es nun, welche im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts auf dem Grunde einer geschichtsphilosophischen Konstruktion die Offenbarung zu begreifen suchen: Lessing und Kant.

Lessings tiefsinnige Deutung der an die Menschheit gekommenen Offenbarung ist ein Beispiel dafür, wie das Genie einer alltäglich gewordenen, im Besitze eines jeden befindlichen Wahrheit einen ungeahnten Sinn abgewinnen kann. In der Literatur des 18. Jahrhunderts war die Erkenntnis allgemein verbreitet, daß für das Verständnis der biblischen Erzählungen die besonderen kulturellen Verhältnisse des Volkes, das sie übermittelt hat, berücksichtigt werden müßten. Damit war im besten Falle eine für die Bibelforschung wertvolle methodische Einsicht gewonnen worden, welche aber doch oft dazu dienen mußte, den Wert jener Erzählungen herabzusetzen oder ihre Eliminierung zu veranlassen. Lessing versucht sie aus einem Erziehungsplane des göttlichen Wesens zu begreifen. Zu dieser ersten Umformung tritt noch eine andere. Daß Vernunft und Offenbarung übereinstimmen, war, wie wir sahen, ein selten erschüttertes Postulat. Vernunft galt dann als ein in sich fertiges, seinem Inhalt nach auszuschöpfendes Vermögen, dessen Aussagen über Gott und sein Verhältnis zur Welt in einer vollständigen Deduktion dargestellt werden konnten. Zwischen einer solchen Vernunft und der Offenbarung konnte es eigentlich eine Versöhnung immer nur durch Inkonsequenz und eine Verwischung der Gegensätze geben. Lessing gelangt in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts" dazu dadurch, daß er die Vernunft als sich im Menschengeschlecht allmählich entwickelnd auffaßt und ihre Fähigkeit, die durch die Offenbarung gegebenen Geheimnisse gedanklich zu überwinden und damit überflüssig zu machen, als erst allmählich erworben vorstellt. So entspricht ein bestimmter Inhalt einer zu einer bestimmten Zeit auftretenden Offenbarung einem bestimmten Zustande der geistigen Fähigkeiten eines Volkes, in dem die Anlage vorhanden ist, von der Stufe seiner Entwicklung, auf der es eine Erkenntnis noch als Offenbarung besitzt, zu einer höheren aufzusteigen. Zwei Stadien der Erziehung hat Lessing aufgestellt: die Offenbarung im Alten und die im Neuen Testament. Dem rohen jüdischen Volke, das im Zustand des

Kindesalters und in den Grenzen der Sinnlichkeit befangen war, trat Gott zuerst als Gott seiner Väter entgegen, „um es nur erst mit der Idee eines auch ihm zustehenden Gottes bekannt und vertraut zu machen" (§ 11). Als Mittel der Erziehung diente in dieser Zeit die Ankündigung von Lohn und Strafe. Die Vernunft formte nun allmählich den Gedanken von dem größten der Nationalgötter zu dem Gedanken eines Gottes um. „Die Offenbarung hatte die Vernunft geleitet, und nun erhellte die Vernunft auf einmal die Offenbarung" (§ 36). Es fehlte die Verheißung der Unsterblichkeit. Sie geschah erst, als das erste Elementarbuch des Glaubens ausgeschöpft und damit überwunden war, durch Christus, der dem Knaben, welcher seine Vernunft zu gebrauchen gelernt hatte, diese Lehre brachte. Von diesen geschichts-philosophischen Betrachtungen aus versuchte nun Lessing in seiner großartigen Weise eine Deutung der Lehren von Dreieinigkeit, Erbsünde und Genugtung des Sohnes, welche das neue Elementarbuch enthielt: „So wie wir zur Lehre von der Einheit Gottes nunmehr des Alten Testamentes entbehren können; so wie wir allmählich zur Lehre von der Unsterblichkeit der Seele auch des Neuen Testaments entbehren zu können anfangen: könnten in diesem nicht noch mehr dergleichen Wahrheiten vorgespiegelt werden, die wir als Offenbarung so lange anstaunen sollen, bis sie die Vernunft aus ihren anderen ausgemachten Wahrheiten herleiten und mit ihnen verbinden lernen?" (§ 72.) Diese Lehren wurden geoffenbart, um Vernunftwahrheiten zu werden. So erhalten wir den Gedanken einer im Menschengeschlecht sich entwickelnden Vernunft, deren Ziel Lessing in einer vollendeten Moralität erblickt: „Nein, sie wird kommen, sie wird gewiß kommen, die Zeit der Vollendung, da der Mensch je überzeugter sein Verstand einer immer bessern Zukunft sich fühlet, von dieser Zukunft gleichwohl Beweggründe zu seinen Handlungen zu erborgen nicht nötig haben wird, da er das Gute tun wird, weil es das Gute ist, nicht weil willkürliche Belohnungen darauf gesetzt sind (§ 85). Sie wird gewiß kommen, die Zeit eines neuen ewigen Evangeliums, die uns selbst in den Elementarbüchern des neuen Bundes versprochen sind (§ 86)". In diesen letzten Ideen stimmt Lessing mit Kant überein, zu seiner Religionsphilosophie wollen wir jetzt uns wenden.

Kants religiöse Anschauungen wurden in seiner Jugend durch den Pietismus beeinflußt, wie er im elterlichen Haus und in der von F. A. Schulz geleiteten Schule herrschte [12]). In seiner Erinnerung sah er den Wert dieser Richtung in der moralischen Erziehung [13]), die sie ihren Anhängern gab, zu ihren Übertreibungen in Buß- und Gebetsübung, in gesteigertem Gefühl der Sündhaftigkeit und in Verneinung des Lebens hat er sich immer ablehnend verhalten. Ein Zug von Resignation ist aber doch in Kants Weltbetrachtung aus diesen Einflüssen übergegangen. Daß dies Leben ein Durchgangspunkt sei, daß den Menschen nach dem Tode ein Jenseits erwarte, daß er deshalb nicht am Diesseits hängen dürfe, vielmehr mit stiller Sehnsucht nach jenem ausschauen müsse, war auch seine Meinung. In einem Trostschreiben aus dem Jahre 1760 an eine um ihren früh verstorbenen Sohn trauernde Mutter ist die Stimmung des Weisen einmal so geschildert worden: „Vernünftig in seinen Entwürfen, aber ohne Eigensinn, zuversichtlich auf die Erfüllung seiner Hoffnung, aber ohne Ungeduld, bescheiden in Wünschen, ohne vorzuschreiben, vertrauend, ohne zu pochen, ist er eifrig in Leistung seiner Pflichten, aber bereit mit einer christlichen Resignation sich in den Befehl des Höchsten zu ergeben, wenn es ihm gefällt, mitten unter allen diesen Bestrebungen ihn von der Bühne abzurufen, worauf er gestellt war.“ [14])

Aber nicht nur eine religiöse Stimmung gab der Königsberger Pietismus dem jugendlichen Kant, er lehrte ihn auch die Möglichkeit einer Übereinstimmung zwischen Glauben und Vernunft. Schulz hatte sich die Aufgabe gestellt, den Pietismus mit Wolffscher Philosophie zu versöhnen. Wie weit Kant dieser Versuch interessierte, als er bei seinem früheren Schuldirektor Dogmatik hörte, wissen wir nicht; zu Beginn seines philosophischen Denkens spielten diese Fragen wohl kaum eine größere Rolle. Ihn beschäftigte, wie wir oben gesehen haben, die viel höher gelegene Frage nach der Versöhnung einer rein mechanischen Erklärung der Naturvorgänge mit dem Gottesgedanken; es ist auch gezeigt worden, wie aus diesen Ideen sein „Beweisgrund für das Dasein Gottes“ entstanden ist. Die Wirkung seiner Naturphilosophie auf seine religiösen Anschauungen mußten zur Entwicklung eines von allem Anthropomorphismus gereinigten Gottesbegriffes führen, der alle

übernatürliche Beeinflussung des Geschehens ausschloß, vielmehr die Größe des Schöpfers in der im Wesen der Dinge angelegten Ordnung sah. Der sinnfällige Eindruck dieses gewaltigen Zusammenhanges im Anschauen des gestirnten Himmels und das Gefühl von der Erweiterung menschlichen Seins im Durchdenken des All erzeugten dann religiöse Stimmungen, wie sie am Schluß der „Naturgeschichte" und an dem der „Kritik der praktischen Vernunft" mächtig und gehalten zugleich anklingen. Wie diese Empfindungen in den sechziger Jahren eine Steigerung durch Rousseau erfuhren, ist früher geschildert worden.

In unmittelbarer zeitlicher Berührung[15]) mit dem „Beweisgrund" steht die Preisschrift über die „Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral". Wenn auch das Thema im wesentlichen ein erkenntnistheoretisches ist und deshalb ein ausgeführtes System der natürlichen Theologie nicht erwartet werden darf, so hat Kant doch in einem kurzen Abriß über seine Art ihrer Behandlung Aufschluß gegeben[16]). Die natürliche Religion gibt den Begriff der alleinigen ersten Ursache, ihn entwickelt die Metaphysik mit Hilfe des höheren von einem schlechterdings notwendigen Wesen. Die Eigenschaften eines solchen ergeben sich, wenn alle dieser Definition entsprechenden Merkmale fortgelassen werden, wie z. B. die Beschränkung in Raum und Zeit. Dann werden die Begriffe von Gottes freiem Handeln, Vorsehung, Gerechtigkeit und Güte abgehandelt. Für diese gibt es nur eine moralische Gewißheit, während jene metaphysische Erkenntnis sehr gewiß ist.

Bei dieser Übersicht folgte Kant dem Plan, nach dem Baumgarten die natürliche Theologie darstellte. Interessant ist aber für uns die Unterscheidung einer natürlichen Religion von der metaphysischen Behandlung des Grundbegriffes der Theologie. Was wir uns unter jener zu denken haben, ist nun durch einige Stücke aus den Herder-Papieren zu erläutern. Im Anschluß an Baumgartens Lehre von den „Finiti spiritus extra hominem" [17]), welcher willkürliche Begriffe ohne Erfahrung vorgeworfen werden, untersucht Kant die Frage, wie Vorstellungen von Geistern entstehen. Als Motive werden Zufälle, insofern sie vom Lauf der Natur abweichen, genannt, dann Nacht, Traum und Sinnestäu-

schungen, für welche der Mensch nach Ursachen fragt. Weiter wird dann von den verschiedenen Arten des Geisterglaubens gehandelt und das Übernatürliche mancher Erzählungen natürlich erklärt, so z. B. das niedergedrückte Gras auf dem Blocksberg durch einen Nachtfrost, nicht durch einen Hexentanz. Im Zusammenhang dieser Untersuchungen geht Kant dann über zur Theologia naturalis. Ich gebe — mit einigen Auslassungen — die Aufzeichnungen Herders:

„Von der Psychologie der anderen Geister ist zur Theol. naturalis nur ein Schritt, weil alle Völker jene Götter genannt haben, nicht was wir nennen. wir also den gemeinen Begriff von Gott voraussetzen. Vorurteile — praesumtion — Der Gang des Verstandes zu unseren Begriffen.

Mensch im Zustande der wilden ? ? gesellschaftlichen Verfassung voll Mangel. dachte man bei Wirkungen nicht auf Ursache. Der Begriff von Gott ging verloren. Die Ursache war ohne Nutzen vor ihn. Daher blos Suchung der Wirkung. Der Trieb des Bedürfnisses herrschte damals und dieser ließ alle die Untersuchungen weg. In den gesitteten Verfassungen gibts mehr Ruhe — Bequemlichkeit — vor höhere Triebe einiger Menschen — um aber den Trieb der Faulheit, der diese Untersuchung verhinderte, zu überwinden, mußten Triebe der Ehre sein, auch bei dieser Untersuchung die Ursache. Indessen hat sich der Begriff von einem Gott auch bei ungesitteten so hervorfinden müssen. Bei außerordentlichen Vorfällen, Erdbeben, Ungewitter, wo wider ihm Gegenmittel fehlen, wird er stutzig und erdenkt sich zu einigem Trost ein Mittel, erdenkt sich eine (sich ähnliche) Ursache davon, um an ihm blos eine Hülfe wider Furcht zu haben. So sind auch oft bei uns Hülfsmittel wider Furcht uns selbst außerhalb der Furcht töricht.

Also Ursprung von Gottes Begriff ist Furcht: dazu kommt Einsamkeit. je größer. Wilde oft einsam, jetzt mehr gesellig, 1. zum wenigsten Menschen in der Nähe 2. Finsternis damals auch. ohne Mittel. Die Unglücksfälle darinnen mußten ihm einen Gottes Begriff erregen. Wilden ist also der 1ste Gott schrecklich — scheußl. Gestalt — Zorn besänftigen. Wilden ist also der erste Gott nicht eben gut, das Gute müssen sie sich erwerben. das Böse käme aber

von jenem. Die erste Haupteigenschaft der Götter ist Macht, dadurch, nicht durch Güte sind sie den Römern und Griechen schrecklich, verehrungswürdig, aber nicht moralisch gut. Jupiter Ehebrecher, Venus macht Vulcan zum Hahnrei, Merkur lügt wie Zeitungsschreiber........ schreckliche Götter. Neger schwarzer und weißer Gott, jener neidisch, tückisch, der ihm kein guts gibt (denn ihre Faulheit glaubt ihre Mühe hätt' es verdient) — Diese Übel, die vielerlei sind, geben vielerlei Götter. Daher kam der Wahn von den über bleibenden Seelen, die wenn sie von einem so sehr leidenden Körper befreit wären, glücklich, mächtiger würden — und also Gegenstände der Furcht und Hoffnung sein müßten. Griechen und Römer Theogonie ist fast allen bekannt, denn diese sahen schon auch die günstigen Weltbegebenheiten als Folgen mit einem spekulativen Kopf an, so entstand Vulcan, Pluto etc. — alle Unvollkommenheit der Götter macht nichts, da sie mächtigere Wesen waren — .... In der Folge der Zeit mußte e i n Gott sein, der der erste war: da behalfen sie sich mit der absoluten Notwendigkeit. Der Weltstoff ewig und in dem auch Götter. Das Nichts kam ihnen nicht in den Sinn. Schöpfung ist bei ihnen blos Umformung — nicht Hervorbringung — Jamblichus in seinen Mysteriis der Egypter führt schon Einen (ἑνα) an: eine blinde Ursache: von dieser endlich αἰωνες, die Ursache der Welt: jener wenig mit der Welt, sondern seine Unterursachen blos: von jenem wissen z. E. auch Nordamerikaner nichts und wollen auch nichts wissen, sie glauben, daß er in sich gekehrt, ruhe, und andere wirken lasse....... So muß bei allen Ausschweifungen endlich Einheit sich finden. Den πολυθεισμος accommodierte man durch einen Gott. Porphyr sagte endlich: alle Untergottheiten wären Kräfte der obersten Gottheit. Wenn ich dem Pfade der Natur gemäß bis aufs oberste komme, so setze ich dem also nichts neben an — aber was hat der denn vor Eigenschaften? — nach ihren Empfindungen müßten sich die Vorzüge steigern: daher Indianer Gott fand und machten endlich gewisse Sekten — Chinesen! — die höchste Vollkommenheit im Nichts (dunkler Begriff von Geist), dem sie sich in Finsternis nähern. Siamer (fast einerlei mit Sinesen) glauben im Unermeßlichen ein Licht, aus dem Funken in Körper — insonderheit Lamas geht und wieder zurückkehrt. Das ist blos

Phantasietraum, eine Chimäre, die sich endlich per analogiam rationis verfeinigt (nicht aber Vernunftgrund) und endlich Einheit. ist dies aber ein Glaube Gottes — ein Begriff von Gott ist der so allgemein? Nein! — Daher oft kein Wort — —. Der Ursprung des Begriffes von Gottes Verstand ist durch die Zusammenstimmung der Dinge der Welt, da sie einen weisen Urheber verraten, blos: nicht aber aus der Zufälligkeit. Zu der Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Gegentheils erhebt sich nicht der gemeine Verstand, sondern alles beständige hält er vor notwendig. Das was den Menschen zur Betrachtung des Urhebers reizte, ist die Kunst und Regelmäßigkeit in der Welt, z. E. die Geschicklichkeit der Tiere, Lauf der Sterne, von denen man einem jeden die Regierung eines besonderen Gottes, nachher aber eines einzigen zuschrieb. Dazu kam die Zufälligkeit der Bewegung, die eine fremde Kraft und Stand der Ruhe voraussetzt und also auch ein erster Beweger, der ist aber nicht selbst todt (Körper-Materie), sondern anders — Also nicht die Entstehung der Materie an sich, sondern ihre Zusammensetzung und Bewegung zeigte eine Ursache und auch diese schwer. Aus Schmeichelei, Furcht, Heuchelei, nicht aus dem Grund in der Sache legte man ihm Allmacht, Allgüte bei. Hätte er alles mögliche erschaffen: aufs beste, so wäre er allmächtig, aber das weiß man nicht. Unsere Seele bestimmt lieber immer etwas am Grade ungewisses. vor große Macht lieber Allmacht! — aber ob eins oder viel wären, das konnte man nicht sehen, sie steigerten teils jenen bis zur Allmacht, dem die andern untergeordnet wären — teils gaben sie jedem einen besonderen Distrikt. Der Schluß auf Einheit ist also blos aus den Tiefen der Philosophie. Der Begriff von Gottes Existenz ist also kein Erfahrungs-, sondern willkürlicher Begriff — Daher standen ihrem Wahn sich Eigenschaften, Grad, Zeit, Raum, Einheit, Vielheit zu erdichten frei. Schränkt man den Gottes Begriff aufs höchste Wesen ein, so ist das wieder willkürlich — da ich mir (wie Mathematiker) willkürlich denke und denn erst beweise. Welcher Begriff paßt also aus allen diesen willkürlich zusammengeordneten auf den gemeinen Begriff der Menschen von Gott am besten? Man denkt sich die letzte Ursache, freiwirkend die Dinge der Welt: dies ist der wahre Begriff — der allgemein ist und

auf den die Bewegung und Ordnung führte: konnte ich mir unter Gott die höchste Vollkommenheit denken, so ist es wohl willkürlich, aber wenn es nicht Ursache der Welt ist, so wäre es nach dem gemeinen Begriff vor mich nicht Gott. Ich denke mir die Ursache voraus und frage alsdenn erst, ob diese das höchst Vollkommene hat und der Begriff liegt also im gemeinen Begriff nicht unmittelbar, hingegen denkt man sich eine letzte Ursache. selbst: notwendig — frei.... also deus est causa libera mundi independens. Jetzo Erklärung der natürlichen Theologie, sie ist 1. subjectiv. wenn sich die Menschen dahin gesteigert haben, den Begriff von Gott nach ihres Verstandes natürlichem Gange, das was alle Nationen gemein haben — ohne ob sie recht haben. blos Wahn. 2. objectiv. die wahre Idee von Gott, sofern sie wahr aus dem Verstande fließt und der Mensch hätte bekommen sollen, diese Beweise nie aus göttlichen Zeugnissen (dieses Erkenntnis ist historisch nicht aber philosophisch, ob es gleich sehr wahr sein kann) sondern aus der Vernunft."

Von dem Folgenden sind nur noch einige Bruchstücke erhalten. In ihnen werden die Beweise für das Dasein Gottes behandelt und dann in Anlehnung an Baumgarten Gottes Eigenschaften. Das Mitgeteilte läßt Kants Standpunkt deutlich hervortreten. Er betrachtet die Religion von einem anthropologischen Gesichtspunkte aus, unterscheidet aber davon die Bestimmung des Gottesbegriffes aus reiner Vernunft. Seine Anschauungen haben eine große Ähnlichkeit mit den von Hume in seiner „Natural history of religion" entwickelten, ohne daß doch ein Einfluß mit Sicherheit nachweisbar wäre. Auch zur Frage nach der Stellung von Vernunft und Offenbarung liegt schon eine Äußerung vor, die den Gegensatz der historischen und der philosophischen Erkenntnis enthält und welche jener Wahrheit nicht abstreiten will.

Nicht viel später begegnen wir dann einer anderen Lehre, welche im Mittelpunkte der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" steht. In einigen Aufzeichnungen des Handexemplars der „Beobachtungen" handelt Kant über das Verhältnis von Religion und Moral. Letztere ist hier schon das Kriterium der ersteren: „Die natürliche Sittlichkeit muß der Probierstein aller Religion sein". Ihr Inhalt besteht in der Maxime: „man muß gut

sein und das Übrige erwarten." Damit stimmt auch das überein, was in zwei Fragmenten über die Wege der christlichen Religion zur Besserung der Moralität gesagt wird. Es kann entweder mit der Offenbarung der Geheimnisse oder es kann mit der Verbesserung der Moralität begonnen werden und in diesem Fall die Offenbarung folgen. Kant entscheidet sich für die zweite Methode, da man im anderen Fall „die moralische Besserung als einen Erfolg nach der Ordnung der Natur nicht erwarten könne"[18]). So sollen zuerst die Sitten für den Posten in dieser Welt zu guten gemacht werden.

Zum erstenmal erhalten wir einen Einblick in das System der rationalen Theologie aus den von Pölitz im Jahre 1821 herausgegebenen Vorlesungen über Metaphysik, welche wohl kurz vor dem Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft" anzusetzen sind[19]). Es wird hier von Kant die Theologie als Zweck und Endabsicht der Metaphysik bezeichnet und wie in den Herder-Papieren als ihr Thema die Frage nach der Ursache der Welt angegeben. Der theologia rationalis ist entgegengesetzt die theologia revelata, nicht naturalis. Vielmehr tritt diese im Zusammenhang folgender Einteilung auf[20]). Die theologia rationalis ist die Erkenntnis Gottes durch die Vernunft, insofern diese nun reine, empirische und praktische Vernunft ist, entstehen drei Arten der Theologie: die theologia transscendentalis, th. naturalis, th. moralis. Die erstere ist der Grund der natürlichen und der Moraltheologie, sie ist „eine Erkenntnis vom Urwesen durch bloße Begriffe der reinen Vernunft". Die zweite schöpft aus empirischen Quellen, und zwar entweder aus dem inneren Sinn oder aus dem äußeren. In ersterem Falle denkt sie Gott in Analogie mit den menschlischen seelischen Vermögen, sie gelangt daher in Gefahr des Anthropomorphismus, vor dem sie die Begriffe der transzendentalen Theologie bewahren. Aus der Beobachtung der Natur entspringen dann Kosmologie und Physikotheologie. Die Moraltheologie schließlich handelt von Gott als dem summum bonum. Sie gibt den Inhalt der natürlichen Religion, welche nichts mehr enthält als einen Glauben an einen heiligen Gesetzgeber, gütigen Regierer und gerechten Richter[21]). Sie dem gemeinen Manne zu übermitteln ist die Aufgabe einer populären Theologie, welche ihren Gegensatz an einer gelehrten

hat. Sie kann populär sein, da sie sich auf Quellen gründet, die jeder gemeine Verstand einsieht, sie soll eine Anweisung in der Religion sein und muß mit der Moral verbunden werden, sie ist sehr wichtig, da „die ganze Welt eine Erkenntnis von Gott haben will und muß“ [22]).

Auf diese in ihrer Gliederung soeben skizzierte reine rationale Theologie folgt im Anschluß an Baumgartens Einteilung die angewandte rationale Theologie. Sie handelt: Von der Schöpfung, von der Erhaltung und Regierung, vom letzten Zwecke der Welt. Aus diesem Abschnitt ist von besonderer Bedeutung Kants Auseinandersetzung mit dem Problem des Bösen in der Welt. Die Frage wird gelöst durch den bekannten Gedanken von den unvollständigen Teilen im Gegensatz zur Vollkommenheit des Ganzen. Aber Kant sieht in dieser „Lösung“ eigentlich keine Lösung, er sagt, der Satz vom Optimismus haue den Knoten in der Untersuchung ab, da man ihn nicht lösen könne. So ist es auch mit der Frage: warum Gott nicht eine bessere Welt erschaffen habe, und ähnlichen Problemen. Man verstrickt sich in immer neue Schwierigkeiten und da „macht man es lieber kurz und sagt: Weil die Welt einen vollkommensten Urheber hat, der das summum bonum originarum ist, so ist die Welt im ganzen das höchste erschaffene Gut, und die Übel sind nur in den Teilen zu finden“ [23]). Aber damit ist zugleich eine neue Schwierigkeit gegeben: Wie sind die freien Handlungen der Menschen zu denken neben Gott als dem Schöpfer? Auch in diesem Fall gibt es keine Lösung, „der Begriff der Freiheit haut hier gleichfalls den Knoten ab“ [24]). Mit einer solchen Antwort weicht man aber doch nur einer Schwierigkeit aus, fällt aber dafür sofort in eine neue. Gott ist freigesprochen von dem Vorwurf, Urheber des Bösen zu sein, zugleich aber verliert er, der doch das summum bonum ist, jede Beziehung zu den guten Handlungen der Menschen. Bei diesem Standpunkt läßt sich nicht beharren, und so wird wieder der Knoten durchhauen: „Weil das Gute Realität, das Böse aber nur eine Einschränkung der Realität ist, Gott aber der allgemeine Grund aller Realität ist, so ist er auch Urheber des Guten“ [25]). Dieser Satz erfährt dann aber bald noch eine Einschränkung. Gott ist nur eine konkurrierende Ursache, während er in Ansehung der Natur causa solitaria ist. „Die

Unzulänglichkeit des Geschöpfes bedarf einer Mitwirkung, denn alle freien Geschöpfe, wenn sie noch so frei sind, können doch nichts hervorbringen, als nur durch Einschränkung, sowohl in Ansehung der Natur und der physischen Handlungen, als auch in Ansehung der moralischen Handlungen" [26]). So ist eins der wichtigsten Probleme der kantischen Religionsphilosophie, die Frage nach der Möglichkeit einer Theodizee in Konkurrenz mit der Freiheitsforderung noch nicht gelöst und dies dürfte wohl als ein neuer Beweis dafür gelten, daß das von Pölitz zugrunde gelegte Heft vor das Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft" anzusetzen ist. Die Bedeutung der Moraltheologie ist noch nicht ganz zur Geltung gekommen, wenn allerdings auch schon gesagt wird, daß sie den wesentlichen Inhalt der natürlichen Religion enthalte. Das Hauptwerk selbst nun gibt eine der oben wiedergegebenen Einteilung [27]) der Theologie entsprechende, hebt dann aber den einzigartigen Wert der Moraltheologie vor der spekulativen hervor. Weder die transzendentale noch die natürliche Theologie kann den Begriff eines einigen Wesens liefern: „Dagegen wenn wir aus dem Gesichtspunkte der sittlichen Einheit als einem notwendigen Weltgesetze die Ursache erwägen, die diesem allein den angemessenen Effekt, mithin auch für uns bindende Kraft geben muß, so muß es ein einiger oberster Wille sein, der alle diese Gesetze in sich befaßt" [28]). So erhält die spekulative Theologie von der Moraltheologie den Begriff Gottes, welchen sie dann in alter Weise entwickelt.

Es ist früher gezeigt worden, daß der Gedanke der Glückseligkeit in der „Kritik der reinen Vernunft" für die Begründung der Ethik noch unentbehrlich ist. So wird denn auch die Unsterblichkeit der Seele aus der Unbefriedigung im Diesseits und dem Hoffen, das immer „auf Glückseligkeit geht", abgeleitet. Im Verlauf der reineren Ausbildung des Begriffes vom Sittengesetz war es für Kant unmöglich, auf diesem Standpunkte zu verharren [29]). Die Idee der Unsterblichkeit wird zum Postulat. Da den Zustand der Heiligkeit, d. h. „die völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetze, kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseins erreichen kann, er aber doch als praktisch notwendig gefordert wird", so kann nur ein ins Unendliche gehender Progressus dieser Idee genügen [30]). So muß die Seele

unsterblich sein. Darauf wird dann in bekannter Weise das Dasein Gottes postuliert. Diese Vollendung der Moraltheologie hat aber noch die weiterreichende Folge, daß das Recht die intelligible Welt als eine moralische zu begreifen, jetzt eigentlich erst begründet ist. Zugleich ist klar, wie Kant über die kritische Grenzsetzung hinausgeht und uns zwingt, mit dem Gedanken des Progressus ins Unendliche eine zeitliche Entwicklung in der den Formen der Anschauung entzogenen Welt anzunehmen.

Doch diese Ideen gehören nicht in das Gebiet der Religionsphilosophie, wie die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" es umschreibt. Nicht übergangen werden sollen aber die „Vorlesungen über die philosophische Religionslehre", welche Pölitz im Jahre 1817 veröffentlicht hat [31]). In ihnen findet sich die alte Grundeinteilung: transzendentale, naturale und moralische Theologie, doch mit dem Unterschiede, daß die beiden ersteren koordiniert und der letzteren gegenübergestellt sind. Dies entspricht der Bedeutung, welche die Moraltheologie inzwischen durch die Ausbildung der kantischen Ethik erhalten hatte. Ebenso fehlt auch jetzt der Teil der natürlichen Theologie, welcher aus dem inneren Sinn geschöpft ist.

Von besonderer Bedeutung ist nun, daß wir in dieser Vorlesung zum erstenmal eine Behandlung der Frage nach der Möglichkeit einer Offenbarung finden. Sie ist entweder eine i n n e r e oder eine ä u ß e r e, welch letztere durch Werke oder durch Worte stattfindet. Die innere ist die Offenbarung Gottes durch unsere eigene Vernunft. „Sie muß der Probierstein sein, woran ich erkenne, ob eine äußere Offenbarung Gottes sei und mir Gott anständige Begriffe an die Hand gebe" [32]). Die Betrachtung der Natur allein führt nicht zum Begriff Gottes, wie die Erfahrung zeigt, da bei den meisten Völkern ein höheres Wesen „zum Schreckbild der Phantasie oder zum Gegenstande einer abergläubischen zeremoniellen Verehrung und einer heuchlerischen Hochpreisung" gemacht worden ist. Hat die Ethik den wahren Gottesbegriff geliefert, so kann die Naturerkenntnis sehr wohl dazu dienen, den „reinen Verstandesbegriffen mehr Anschaulichkeit und Eindruck auf sinnliche Menschen zu geben" [33]). Dieselbe Funktion hat die innere Offenbarung gegenüber einer äußeren

Offenbarung durch Worte, denn Worte sind nur Zeichen der Gedanken. Die Vernunfttheologie prüft auch sie, und selbst bei einer vermuteten unmittelbaren Erscheinung Gottes kann nur durch jene entschieden werden, ob Gott selbst oder ein anderes mächtiges Wesen erschienen sei. Nimmt man die Möglichkeit einer Offenbarung an, so ist zuzugeben, daß sie auf den reinen Gottesbegriff führen kann, aber eine solche wörtliche Offenbarung wird durch die Tradition geändert und verliert ihre Einfachheit, sie wird „gelehrter, ob sie gleich im Anfange ganz einfach war“ [34]). Eine Prüfung durch „ausgebreitete Gelehrsamkeit“ wird notwendig, wobei nach der Vernunftreligion der Wert jener wörtlichen Offenbarung bestimmt werden muß. Es entsteht die Frage, ob es Offenbarung geben könne. Sie wird als „höhere Offenbarung“ von den Glaubenssachen der Vernunftreligion unterschieden. Damit ist dieser auch das Recht einer Entscheidung der Frage genommen, sie kann die Möglichkeit weder leugnen noch beweisen. So wie wir Gottes Plan nicht kennen, können wir auch nicht wissen, mit welchen Mitteln er ihn durchführt. Andererseits „kann meine Vernunft es e b e n s o w e n i g e i n s e h e n, wie etwas für die ganze Menschheit zu ihrer Wohlfahrt notwendig sein soll, welches doch nicht in ihrer Vernunft schon lieget, sondern alle Vernunft übersteiget“ [35]). Die Lehren, welche die Offenbarung mitteilt, sind Geheimnisse zu nennen. Solche gibt es auch in der Vernunfttheologie, wie z. B. die Lehre von der absoluten Notwendigkeit Gottes. Ein Geheimnis ist es auch, wie dem Menschen, der doch immer nur die Würdigkeit glücklich zu sein in seinem Leben erringen kann, von Gott, der ihm als gerechter Richter gegenübertritt, die volle Glückseligkeit gegeben werden könne, d. h. die göttliche Gnade, der wir doch bedürfen, ist ein Geheimnis. Nach alledem kommen wir in bezug auf die Geheimnisse der Offenbarung zu dem Ergebnis: „Ob auch in einer Offenbarung Gottes durch Worte Geheimnisse möglich sind, ist nach dem, was wir bereits gesagt haben, nicht zu läugnen; ob es wirklich dergleichen gebe, gehört nicht mehr vor die Vernunfttheologie“ [36]).

Ein besonderes Interesse verdienen d i e Teile der Vorlesung, welche die Frage nach dem Ursprung des Bösen behandeln. Das Problem wird in der Moraltheologie erörtert, da die Existenz des

Bösen als Einwand gegen die Heiligkeit Gottes verwertet wird. Die Untersuchung beginnt mit dem Hinweis auf die besondere Stellung des Menschen unter den Geschöpfen, er sollte die Kultur seiner Talente und die Güte seines Willens sich selbst zu danken haben. Er mußte aus dem rohen Zustand hervortreten und seine Instinkte durch die Vernunft überwinden. Dies konnte nicht ohne Fehltritte geschehen, die er sich selbst zu verdanken hat. Böse wurde sein Handeln erst dann, als er seine Verbindlichkeit kannte und doch seine Vernunft den Instinkten unterordnete. So ist „die erste Entwicklung unserer Vernunft zum Guten der Ursprung des Bösen“. Es hat also selbst keinen Keim, es ist nur eine Nebenfolge, es ist bloß eine Negation, eine Einschränkung des Guten, nicht etwa ein Mittel zum Guten. Es muß betrachtet werden im Zusammenhang der menschlichen Entwicklung. Dann ist es „die unvollständige Entwicklung des Keims zum Guten“. Gott will nicht das Böse, sondern vielmehr „die Fortschaffung des Bösen durch die allgewaltige Entwicklung der Keime zur Vollkommenheit“. So ist das Böse als in der menschlichen Gattung auftretend nachgewiesen. Nun wird aber gefragt, wie es in die Individuen komme und die Antwort gegeben: „Dies ist wegen der durchaus nötigen Schranken bei den Geschöpfen gerade eben so viel als wenn man fragte: Woher ist der Teil des Ganzen?“ Es bleibt noch die Schwierigkeit, ob nicht Gott der Urheber aller Handlungen und also auch der bösen sei. Dieser Einwurf wird als transzendental bezeichnet, und deshalb wird auf die Lehre von der Freiheit verwiesen, die die rationale Psychologie zu behandeln hat. An einer späteren Stelle erfahren wir dann, daß ein vernünftiges Wesen ganz frei und unabhängig von allem Naturmechanismus handeln könne.

Nach alledem zeigt uns die Vorlesung Kants Lehre vom Ursprung des Bösen auf einem früheren Stadium seines Denkens, in einer unentwickelteren Form als die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ sie gibt. Es war ihm noch nicht gelungen, eine metaphysische Lösung des Problems zu geben, obgleich die Fragestellung schon vorhanden war. Vor allem fehlte der Nachweis eines Ursprungs des Bösen im Individuum, den doch die Ethik verlangte. Er mußte auf die allgemeine Beschaffenheit der

menschlichen Gattung zurückgeführt und aus der Zugehörigkeit des einzelnen zu ihr abgeleitet werden. In Parallele mit dieser Lösung des Ursprungsproblems wurde auch die Frage nach der Überwindung des Bösen behandelt, auch sie liegt in der Entwicklung der Gattung, die aus einem göttlichen Plane begriffen wird. Wie das Individuum in sich eine Umkehr vom Bösen zum Guten erfahren könne, ist damit nicht beantwortet. Es ist deutlich, wie die stärkere Betonung des geschichtsphilosophischen Gedankens gegeben ist mit der Unfertigkeit der Lehre von dem Ursprung und der Überwindung des Bösen im Individuum.

Eine systematische Behandlung erfuhren diese Probleme nun in Kants religionsphilosophischem Hauptwerk. Er folgte nur dem Bedürfnis seines Zeitalters und seinem eigenen, wenn er den Versuch machte, die Grundlehren der christlichen Religion mit seinem kritischen System in Zusammenhang zu bringen [37]). Eine Philosophie, welche dies nicht leistete, hätte dem Vorwurf, daß sie unvollendet sei, nicht entgehen können. Kant besonders geriet in eine solche Gefahr, da, wie die Verfolgungen seiner Philosophie es zeigten, oft nur die zerstörende, nicht die aufbauende Wirkung seines Denkens beachtet wurde. Dem Bedürfnis nach einem positiven Glauben genügte auch nicht seine Ethik, da sie ja in der Moraltheologie nur die Lehren von Freiheit, Unsterblichkeit, Gott entwickelte und sicherte und schließlich in den etwas farblosen Gedanken von den sittlichen Pflichten als göttlichen Geboten auslief. Die Heilstatsachen der christlichen Lehre blieben dabei unberücksichtigt und insbesondere das Problem der Erlösung war nicht behandelt, ja es mußte eine gewisse Unsicherheit über die Möglichkeit einer solchen herrschen, da der so oft betonte rein ideale Charakter des kategorischen Imperativs jede Frage nach den Folgen des Handelns abstieß. Allerdings war durch das Postulat von der notwendigen Zusammenstimmung des Prinzips der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit jenes Problem im Prinzip gelöst, aber die Erfüllung des ihr zugrunde liegenden Bedürfnisses war in ein Jenseits verlegt. So erhielt das zu unmittelbarer Gewißheit drängende religiöse Verlangen des diesseitigen Menschen keine rechte Befriedigung. Daß Kant solchen Gefühlen nicht unempfindlich gegenüberstand, hat sich mehrfach gezeigt.

So hat er es denn mit voller Deutlichkeit an mehreren Stellen ausgesprochen, daß die in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" gelieferte Vernunftreligon nicht rein aus der Vernunft gewonnen sei und auch nicht gewonnen werden könne: „In der gegenwärtigen Schrift wird das Ganze einer Religion überhaupt, sofern sie bloß aus der durch moralische Ideen geleiteten Vernunft entwickelt werden kann, vorgetragen. Ich kann gar nicht in Abrede ziehen, daß in dieser Bearbeitung die christliche Glaubenslehre beständig ins Auge gefaßt worden, nicht um sie nach dem Kerne ihrer Schrift (anders als bloß mutmaßlich) zu erklären, oder sie auch nach ihrem inneren Gehalte auf den Inbegriff jener Vernunftlehren einzuschränken, sondern, da es die Philosophie schwerlich dahin bringen dürfte, sich zu versichern, sie habe ein Ganzes derselben nicht bloß im allgemeinen umfaßt, sondern auch in seinen besonderen Bestimmungen (im Detail) aufgeführt, wenn nicht schon ein auf Religion abzweckendes, viel Jahrhunderte hindurch bearbeitetes, bisweilen wohl mit unnützen Zusätzen versehenes, indessen doch auf alle erdenkliche Bestimmungen derselben Bezug nehmendes Werk (eine heilige Schrift mit ihren Auslegungen) da wäre, welches die Vernunft auf Untersuchungen leiten kann, darauf sie von selbst nicht gefallen wäre." Durch diese Worte ist das Abhängigkeitsverhältnis der Vernunftreligion von der Bibel ausgesprochen, es ergibt sich mit Notwendigkeit aus dem Bedürfnis ein Ganzes einer Religion zu geben und aus der Unmöglichkeit, ein solches rein aus der Vernunft zu deduzieren. Aber über diese so gezogene Grenze ist Kant, wie er gesteht, noch hinausgegangen, er hat versucht, noch andere in der Bibel enthaltene, nicht notwendig zu jenem Ganzen gehörige Lehren für die Vernunftreligion zu sichern — oder anders ausgedrückt, zu erhalten: aus einer Vorliebe heraus und geleitet von der Idee, daß jene Gedanken so eine längere Dauer haben werden, da sie nach ihrer Umformung eher „dem vernünftelnden Teil der Menschen" genügen, „der, wie es sehr charakteristisch heißt: bei zunehmender Kultur, man mag ihn niederdrücken, so sehr man will, allmählich sehr groß wird" [38]). Das angegebene Verhältnis soll auch, wie die Vorrede zum „Streit der Fakultäten" uns belehrt, durch den Titel ausgedrückt werden: nicht „aus bloßer Vernunft",

sondern „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", d. h. es wird nur das vorstellig gemacht, „was im Text der für offenbart geglaubten Religion, der Bibel, auch durch bloße Vernunft erkannt werden kann" [39]).

So darf Kants Stellung zur Bibel für die folgende Betrachtung das erste Interesse für sich in Anspruch nehmen. Das Verhältnis zu diesem heiligen Buche kann nun ein dreifaches sein [40]): das der Vernunftreligion, das der Gelehrsamkeit, das des inneren Gefühles. Das Recht der Auslegung, das die beiden ersten in Anspruch nehmen, erfährt nun die Konkurrenz des letzteren. Doch dieser „Prätendent" ist zurückzuweisen. Die Annahme eines unmittelbaren göttlichen, im Gefühl sich offenbarenden Einflusses ist abzulehnen, der Schwärmerei würde Tür und Tor geöffnet werden und das sonst unzweideutige moralische Gefühl würde Gefahr laufen, durch die Verwandtschaft mit jedem anderen phantastischen um seine Würde gebracht zu werden. Aber wenn auch nicht zur Auslegung, so kann das innere Gefühl doch zur Sicherung des göttlichen Ursprungs der heiligen Schrift dienen. Wie Lessing, so erhebt sich hier Kant über sein Zeitalter, wenn es für den Glauben im Gefühl eine letzte, sichere Begründung erblickt. So heißt es in der „Religion": „Nun kann man freilich nicht in Abrede ziehen, daß „wer ihrer Lehre folgt, und das tut, was sie vorschreibt, allerdings finden wird, daß sie von Gott sei, und daß selbst der Antrieb zu guten Handlungen und zur Rechtschaffenheit im Lebenswandel, den der Mensch, der sie liest, oder ihren Vortrag hört, fühlen muß, ihn von der Göttlichkeit derselben überführen müsse" [41]). Noch schöner spricht sich Kant im „Streit" aus: „Die Beurkundung einer solchen Schrift, als einer göttlichen, kann von keiner Geschichtserzählung, sondern nur von der erprobten Kraft derselben, Religion in menschlichen Herzen zu gründen, und wenn sie durch mancherlei Satzungen verunartet wäre, sie durch ihre Einfalt selbst wieder in ihre Reinigkeit herzustellen, abgeleitet werden" [42]).

So bleiben nur die beiden anderen Arten der Auslegung übrig. Zwischen ihnen ist dem Resultate nach der Unterschied, daß die Auslegung in einer Vernunftreligion allein authentisch, die durch die Schriftgelehrsamkeit nur doktrinal ist. Letztere

stellt sich die Aufgabe, „den Kirchenglauben für ein gewisses Volk zu einer gewissen Zeit in ein bestimmtes, sich beständig erhaltendes System zu verwandeln“ [43]). So dient sie einer Urkunde, auf die eine bestimmte Kirche aufgebaut ist. Ihre Leistung ist zuerst eine negative, da sie zu zeigen versucht, daß ein Ursprung der heiligen Schrift aus göttlicher Offenbarung nicht unmöglich sei. Dann aber tritt sie als Auslegerin auf, um dem Ungelehrten den Sinn der Schrift darzustellen. Um dies Verständnis zu gewinnen, bedarf sie „ausgebreitete historische Kenntnis und Kritik, um aus dem Zustande, den Sitten und den Meinungen (dem Volksglauben) der damaligen Zeit die Mittel zu nehmen, wodurch dem kirchlichen gemeinen Wesen das Verständnis geöffnet werden kann“ [44]). Die Ergebnisse einer solchen Forschung sind nun anscheinend für die philosophische Auslegung ohne Bedeutung, da das Historische an und für sich gleichgiltig ist. Das Verhältnis ist ja doch dies, daß der Kirchenglaube, den die gelehrte Forschung begründet und erhält, zu seinem höchsten Ausleger den reinen Religionsglauben hat. Aber andererseits schöpft der letztere doch, wie wir oben sahen, aus der Schrift und wird so Ergebnisse der Kritik annehmen, welche zur Ausscheidung von Elementen führen, die dem Kirchenglauben einer bestimmten Art fremd sind. Dann aber stellt Kant das Verhältnis von Kirchenglaube und reinem Religionsglauben nicht bloß im Sinne jener Überordnung des letzteren über den ersteren dar, sondern auch im Sinne einer historischen Abfolge, wie sie in der Idee von dem allmähligen Übergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens gedacht wird. So gewinnen die Ergebnisse der Schriftgelehrsamkeit doch eine nicht geringe Bedeutung und sind hier kurz zu berücksichtigen.

Kants Verhältnis zur Bibelkritik seiner Zeit ist leider bisher noch nicht quellenmäßig untersucht, die Resultate seiner Studien lassen sich aber kurz zusammenfassen. Die Bibel ist in Parallele zu stellen mit den heiligen Schriften der Völker, welche als Dichtungen zu betrachten sind. Ihre Authentizität als Wort Gottes läßt sich nicht beweisen: „Wenn Gott zum Menschen wirklich spräche, so kann dieser doch niemals w i s s e n , daß es Gott sei, der zu ihm spricht. Es ist schlechterdings unmöglich, daß der

Mensch durch seine Sinne den Unendlichen fassen, ihn von Sinnenwesen unterscheiden und ihn woran kennen solle" [45]). Der Versuch, den Gedanken der Inspiration auf den gesamten Inhalt der Bibel zu übertragen, kann ihren moralischen Wert nur herabsetzen. Historische Überlieferung setzt ein gelehrtes Publikum voraus, das es in dem Volke, dem Jesus angehörte, nicht gab; so fehlt eine unmittelbare Überlieferung für sein Leben und die Entstehung seiner Lehre, ihre Geschichte hat sich mehr als ein Menschenalter verspätet. In die Lehre sind dann jüdische Elemente eingeflossen, da ihre ersten Ausbreiter ihr nur so Eingang verschaffen konnten; in einem Fragment wird gesagt: „Wer mag wohl der Redakteur der biblischen Schriften gewesen sein?" Die Antwort lautet: „Es muß ein Judenchrist gewesen sein" [46]). Eine solche geschichtliche Darstellung hat nun aber doch einen gewissen aus der Natur des Menschen und den historischen Umständen zu begreifenden Wert. Dem Bedürfnis des Menschen zu den „höchsten Vernunftbegriffen und Gründen immer etwas Sinnlich-Haltbares" zu erlangen, wird so genügt, der Geschichtsglaube dient zur Belebung der reinen Religionsgesinnung, Offenbarung beschleunigt die Kenntnis der Religion. Schließlich war eine Schrift notwendig, um den Inhalt des Kirchenglaubens unverändert in der Folge der Zeit erhalten zu können [47]).

Mit dieser so überlieferten Schrift beschäftigt sich nun weiter der philosophische Ausleger. Er versucht eine Deutung, die auf den buchstäblichen Sinn verzichtet, ja ihm vielleicht Gewalt antut, aber doch immer den Vorzug hat, daß sie die Erzählungen auf einen Sinn bringt, „der mit den allgemeinen praktischen Regeln einer reinen Vernunftreligion zusammenstimmt", während der erstere „entweder schlechterdings nichts für die Moralität in sich enthält, oder dieser ihren Triebfedern wohl gar entgegenwirkt" [48]). Als Gegenstände einer solchen „biblischen Auslegungskunst" bezeichnet Kant im „Streit" die Lehre von der Dreieinigkeit, die von der Menschwerdung einer Person der Gottheit, die Auferstehungs- und Himmelfahrtsgeschichte, die Einsetzung des Abendmahles usw. [49]) Damit überschreitet der Philosoph aber eigentlich das ihm eigene Gebiet, er wird zum Exegeten, zu welchem Amt ihn nur eine besondere Vorliebe führt. Kant hat sich von einer

solchen in seinen kleinen Aufsätzen mehrfach leiten lassen, hier ist die Erinnerung notwendig, daß diese Lehren doch nicht unbedingt zu einer reinen Vernunftreligion gehören.

Das Problem, welches die Religion innerhalb „der Grenzen der bloßen Vernunft" zu lösen hat, hat sich im Zusammenhang dieser Betrachtungen dargestellt.

Die Vorrede zu ihr setzt da ein, wo die Untersuchung nach Formulierung des Sittengesetzes beginnen muß. Schon die „Kritik der reinen Vernunft" hatte als dritte die Frage aufgestellt: „Was darf ich hoffen?" Sie ist notwendig, da wir wissen müssen, was aus unserem Rechthandeln herauskommt und da ohne alle Zweckbeziehung gar keine Willensbestimmung im Menschen stattfinden kann. Allgemeiner formuliert ist es die Frage nach einer „Verbindung der Zweckmäßigkeit aus Freiheit mit der Zweckmäßigkeit der Natur, deren wir gar nicht entbehren können". Die Moraltheologie hatte gezeigt, daß eine Lösung dieser Frage nur durch den Gedanken eines göttlichen Wesens möglich sei, und so führt „Moral unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Geschenk (der Weltschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll"[50]).

Die Stellung der kantischen Religionsphilosophie im System ist damit gegeben und zugleich ihre Unabhängigkeit von der biblischen Theologie. Ihr Standpunkt ist ein überhistorischer und nur „zur Bestätigung und Erläuterung ihrer Sätze benützt sie die Geschichte, Sprachen, Bücher aller Völker, selbst die Bibel" [51]). Im Prinzip ist damit der absolute Charakter des Christentums geleugnet, wie denn auch die Bibel ohne besonderes Vorrecht neben dem Zendavesta, den Vedas, dem Koran genannt wird [52]).

Die praktische Vernunft führt aber nicht nur zur Religion hin, sie gibt auch für sie die konstituierenden Begriffe des „Guten" und „Bösen". Diese werden aber nicht mehr aus dem Begriff einer reinen praktischen Vernunft deduziert, sondern die Erscheinungen, auf die sie angewandt werden, die menschlichen Handlungen und ihr Erfolg sind Gegenstand der Untersuchung. Dabei handelt es sich aber nach der ganzen Fragestellung nicht um das

Begreifen der einzelnen guten oder bösen Handlung, sondern um die Erscheinung des Guten und Bösen in menschlichen Handlungen überhaupt. Da aber nun nach dem Prinzip der Autonomie der sittlichen Gesetzgebung das Gute und Böse individuelle Taten der Persönlichkeit sind und ihr zugerechnet werden müssen, so ist eine Beziehung zwischen dem Guten und Bösen überhaupt und dem individuellen Guten und Bösen herzustellen. Der kategorische Imperativ hatte die Brauchbarkeit einer Maxime zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gefordert und ein so orientiertes Bewußtsein zum allgemeingesetzgebenden gemacht, aber doch nur auf Grund von Bestimmungen, die sich in der rein idealen Sphäre gedachter Verallgemeinerung subjektiven Wollens bewegten, deren Möglichkeit dann schließlich von der Forderung der Übereinstimmung mit einer irgendwie feststehenden, geltenden Norm abhängig war. Das Böse wurde danach zu einem Nichtigen, weil logisch Widerspruchsvollen. Religion aber wendet sich stets an den wirklichen Menschen, in seiner Geschichte tritt Gutes und Böses zutage, wie läßt sich trotz individueller Veranlassung der Handlungen ein Allgemeines zu ihnen in der Geschichte finden? Dies Allgemeine kann nur in dem Charakter des Menschengeschlechts gesucht werden, von dessen Erscheinungen Geschichte handelt. Der überleitende Gedanke ist bei Kant wiederum der der Gattung. Mit der Einführung dieses Begriffes ist die religionsphilosophische Betrachtung auf den Boden der Geschichtsphilosophie gestellt und zugleich das Recht gegründet, sie an dieser Stelle zu behandeln.

Die soeben bestimmte Aufgabe versucht nun das erste Stück der „Religion“, das „von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten oder über das radikale Böse in der menschlichen Natur“ handelt, zu lösen. Kant beginnt mit der Geschichte, um aus ihrer Betrachtung in bezug auf die Frage nach dem Fortschritt der Menschheit in moralischer Hinsicht folgende Problemstellung zu geben: „ob nicht ein Mittleres wenigstens möglich sei, nämlich, daß der Mensch in seiner Gattung weder gut noch böse; oder allenfalls auch eines sowohl als das andere, zum Teil gut, zum Teil böse sein könne“ [53]). Seine Stellung ist eine mittlere zwischen dem Optimismus und dem Pessimismus, welche aus der Beurteilung

des Menschengeschlechts und seiner Entwicklung entspringen können und entsprungen sind. Durch die Einführung des Gattungsbegriffes ist Kant nun in die Gefahr geraten, die Mitwirkung des individuellen Faktors des Handelns zu unterdrücken und damit die Möglichkeit der Zurechnung zu verlieren. Diese Schwierigkeit entwickeln folgende Sätze: „Der Mensch ist von Natur böse, heißt soviel als: dieses gilt von ihm in seiner Gattung betrachtet; nicht als ob solche Qualität aus seinem Gattungsbegriffe (dem eines Menschen überhaupt) könne gefolgert werden (denn alsdann wäre sie notwendig), sondern er kann nach dem, wie man ihn durch Erfahrung kennt, nicht anders beurteilt werden, oder man kann es, als subjektiv notwendig in jedem, auch dem besten Menschen, voraussetzen“ [54]). Von diesen beiden Möglichkeiten gilt für eine reine Religionslehre naturgemäß nur die letzte, und so muß der leicht mißverständliche Begriff „Natur“ anders als sonst gefaßt werden. So will denn Kant unter Natur des Menschen verstanden wissen „nur den subjektiven Grund des Gebrauchs seiner Freiheit überhaupt (unter objektiven moralischen Gesetzen), der vor aller in die Sinne fallenden Tat vorhergeht“. So ist allerdings die Freiheit der Handlung gerettet, aber zugleich die postulierte Allgemeinheit einer solchen Tat wieder in Frage gestellt. Ja überhaupt: die Aufgabe ist unlösbar. Denn wenn dieser Grund vor aller in die Sinne fallenden Tat vorhergeht, so muß er unerforschlich genannt werden, wie Kant auch dies zuzugeben später gezwungen ist. Damit sinkt aber seine Beweisführung aus der Höhe einer transzendentalen Deduktion herab in die Niederungen der Erfahrung. Der Vernunftursprung des Bösen kann nur insofern postuliert werden, als Wirkungen aus ihm in der Erfahrung sich bemerken lassen, und wenn wir diese zeitlich zurückverfolgen, so gelangen wir schließlich zu einem Zeitursprung, zu dem Gedanken des Angeborenseins: „Weil aber der erste Grund der Annehmung unserer Maximen, der selbst immer wiederum in der freien Willkür liegen muß, kein Faktum sein kann, das in der Erfahrung gegeben werden könnte: so heißt das Gute oder Böse im Menschen bloß in dem Sinne angeboren, als es vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauche der Freiheit zum Grunde gelegt wird und so als mit der Geburt zugleich im Menschen

vorhanden vorgestellt wird: nicht daß die Geburt eben die Ursache davon sei" [55]).

Somit sind wir jetzt auf die anthropologische Nachforschung gewiesen, und diese läßt uns, wenn wir nur nach in der Gattung überall sich geltend machenden Einflüssen fragen, „die sich unmittelbar auf das Begehrungsvermögen und den Gebrauch der Willkür beziehen", drei Anlagen unterscheiden: die für die Tierheit, die für die Menschheit, die für die Persönlichkeit [56]). Sie gehören zur Möglichkeit der menschlichen Natur, aber durch sie wird der subjektive Faktor wiederum ausgeschaltet. Ihn setzen wir ein, wenn der Begriff des „Hanges" eingeführt wird, denn Hang ist „der subjektive Grund der Möglichkeit einer Neigung (habituellen Begierde), sofern sie für die Menschheit überhaupt zufällig ist". Er wird als „Prädisposition zum Begehren" bezeichnet und in einem „losen Blatt" wird auf das Unbewußte in ihm hingewiesen [57]). Dementsprechend ist nun der Hang zum Bösen gelegen „in dem subjektiven Grunde der Möglichkeit der Abweichung der Maxime vom moralischen Gesetze". Warum aber die oberste Maxime überhaupt verderbt ist, obgleich doch die Tatsache, daß es so ist, auf unsere eigene Tat zurückgeführt werden muß, können wir ebensowenig weiter einsehen als wir nicht die Ursache einer Grundeigenschaft, die zu unserer Natur gehört, angeben können. Es ist offenbar, wie Kant sich hier in Schwierigkeiten verwickelt sah, aus denen es keine Lösung gab. Der Begriff des Guten war nun einmal a priori deduziert, der Gedanke der eigenen Tat mußte festgehalten werden und doch mußte von einem Hang in der menschlichen Natur gesprochen werden, der aber trotzdem nicht zu ihrem Wesen gehören sollte, schließlich aber wieder als Grundeigenschaft bezeichnet werden mußte und „im Menschen gewurzelt erschien." Nach allen Mühen kann die Frage, wie wir uns eines solchen Hanges gewiß halten können, nur beantwortet werden durch den Hinweis auf die „Menge schreiender Beispiele, welche uns die Erfahrung an den Taten der Menschen vor Augen stellt". Den förmlichen Beweis sollen wir uns ersparen können, Berichte über die Völker im Naturstande müssen genügen [58]).

Bei diesem Ergebnis kann sich Kant aber doch nicht beruhigen. Die eigentliche Beschaffenheit eines Hanges kann, da er

aus Freiheit erfolgt, aus der Erfahrung nicht begriffen werden, es muß der Versuch gemacht werden, ihn aus dem Begriffe des Bösen, sofern es nach Gesetzen der Freiheit möglich ist, a priori zu deduzieren. Für Lösung dieser Frage steht nun längst der Gegensatz Vernunft und Sinnlichkeit, moralisches Gesetz und selbstische Neigung zur Verfügung und durch eine rigoristische Ausdeutung dieses Gegensatzes gelangt Kant zu dem Gedanken von der Verkehrtheit des menschlichen Herzens, welche darin besteht, daß der Mensch die Triebfedern der Selbstliebe und ihrer Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht, da das letztere vielmehr als oberste Bedingung der Befriedigung der ersteren in die allgemeine Willkür als alleinige Triebfeder aufgenommen werden sollte. Worin der Charakter des Bösen einer solchen falschen Unterordnung zu suchen sei, ist allerdings damit nicht klar gestellt. Die im Gegensatz stehenden Prinzipien, Vernunft und Sinnlichkeit, können jedes für sich betrachtet es nicht sein, letztere ist deshalb nicht dafür schuldig zu sprechen, da die den Menschen treffende Schuld der Natur zugeschoben werden müßte, ein Gedanke, der mit Kants Naturauffassung in klarem Widerspruch steht. So muß von einem Vernunftursprung des Bösen gesprochen werden, obgleich doch die Vernunft Quelle des moralischen Gesetzes ist. Aus diesen Schwierigkeiten gibt es wieder keinen Ausweg und so heißt Kants letztes Wort: „Der Vernunftursprung dieser Verstimmung unserer Willkür in Ansehung der Art, subordinierte Triebfedern zu oberst in ihre Maximen aufzunehmen, d. i. dieses Hanges zum Bösen, bleibt uns unerforschlich“ [59]).

So unbefriedigend diese Lösung auch sein mag, der Versuch, welcher zu der voraufgehenden Fragestellung führte, ist von größter Bedeutung für die Erkenntnis der die nun einsetzende geschichtsphilosophische Betrachtung konstituierenden Begriffe. Gut und Böse, das sind die Gegensätze, welche aus Bejahung und Verneinung des a priori begründeten Sittengesetzes entwickelt wurden, und sie wurzeln doch schließlich in der Doppelheit der menschlichen Natur: Vernunft und Sinnlichkeit. Diesen Gegensatz muß die Transzendentalphilosophie schlechthin anerkennen, sie kann ihn nicht weiter deduzieren.

Mit der Setzung eines guten und eines bösen Prinzips in der menschlichen Natur ist ihr Kampf gegeneinander gegeben. Er läßt sich nun darstellen nach seiner formalen und nach seiner materialen Seite hin. Im ersteren Fall handelt es sich nur um „intelligible moralische Verhältnisse“ [60]), im zweiten um Geschichte. Die Lösung des ersten Problems hat dann für die folgende, zweite Betrachtung die Bedeutung, daß sie ihr eine regulative Idee liefert.

Es muß demnach zuerst gezeigt werden, ob ein Übergang vom Bösen zum Guten zu denken möglich ist. Dies muß der Fall sein nach einem Grundgedanken der kritischen Philosophie, wonach die Vernunft Fragen, die sie aufgegeben hat, auch lösen muß. Aufgegeben ist das Ideal der Menschheit in ihrer ganzen moralischen Vollkommenheit, sie ist Endzweck der Schöpfung. Die begriffliche Zuspitzung des Gegensatzes Gut und Böse bringt es aber nun mit sich, „daß die Entfernung des Guten, was wir in uns bewirken sollen, von dem Bösen, wovon wir ausgehen, als unendlich und sofern, was die Tat, d. i. die Angemessenheit des Lebenswandels zur Heiligkeit des Gesetzes, betrifft, als in keiner Zeit erreichbar angesehen werden muß.“ Es ist also notwendig, eine außerhalb aller Zeit zu betrachtende Wirklichkeit aufzuweisen, welche die gesuchte Möglichkeit in sich schließt. Dies ist die Gesinnung, welche übersinnlich ist. Ihr Inhalt läßt sich auch unabhängig von allem Zeitgeschehen darstellen, da er besteht in der „allgemeinen und lauteren Maxime der Übereinstimmung mit dem Guten“ [61]). Ein Herzenskündiger in seiner reinen intellektuellen Anschauung kann den Fortschritt zum Guten als ein vollendetes Ganze ansehen. Noch bleibt die Frage: Kann der durch das radikale Böse in Verschuldung geratene Mensch göttliche Verzeihung erlangen? Die Schuld muß abgetragen werden, und dies geschieht in der Sinnesänderung, die ein Ausgang vom Bösen und ein Eintritt in das Gute ist. Hierin haben wir eine Aufopferung und die Übernahme einer langen Reihe von Übeln des Lebens zu sehen, die der neue Mensch in der Gesinnung des Sohnes Gottes, nämlich bloß um des guten Willen erträgt. Dadurch wird er moralisch ein anderer (als intelligibles Wesen), bleibt aber als physisches immer noch strafbar, es ist also ein Akt der Gnade, wenn wir durch das göttliche Wesen „aller Verantwortung entschlagen werden“ [62]).

Für eine Religion aus bloßer Vernunft ist hiermit die Aufgabe gelöst, da in der Beweisführung kein historisches Moment eine Rolle spielte, die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ setzt sich aber in diesem Abschnitt noch auseinander mit der Person Christi. Man spürt es der Darstellung an, wie sehr Kant hier vermeiden wollte, Anstoß zu erregen. Oft muß ein Nachsatz zurücknehmen, was ein Vordersatz behauptet hatte, wird doch zum Beispiel die Ansicht von Christus als einem natürlichen Menschen behauptet, dann aber abgeschwächt durch den alle ähnlichen übertreffenden Satz: „obzwar dadurch eben nicht schlechthin verneint würde, daß er nicht auch wohl ein übernatürlich erzeugter Mensch sein könne“ [63]). Es gehört nicht zu unserem Thema und lohnt nicht der Mühe, auf diese Künsteleien einzugehen, es ist hier nur notwendig, das Wesentliche des Gedankenganges zu verstehen. In der Auffassung von Christus als einem vollkommenen Menschen, seinem Leiden und Sterben kommt das Bedürfnis des Menschen zum Ausdruck, übersinnliche Beschaffenheiten faßlich zu machen. „Das ist der S c h e m a t i s m u s d e r A n a l o g i e (zur Erläuterung), den wir nicht entbehren können.“ Verboten aber ist, „diesen in einen S c h e m a t i s m u s d e r O b j e k t s b e s t i m m u n g (zur Erweiterung unseres Erkenntnisses) zu verwandeln; dies wäre Anthropomorphismus“ [64]). So steht Kant trotz aller Einschränkungen und Kautelen in seiner Darstellung durchaus auf der Ansicht, daß die Geschichte Christi zur Erläuterung „intelligibler moralischer Verhältnisse“ uns dienen kann. Die Übersinnlichkeit dieser Beziehungen ist der letzte Grund für die Annahme eines übernatürlichen Geschehens. Die Erzählungen vom Leben Jesu werden ausgelegt mit Hilfe der Begriffe, in denen der Kampf des Guten mit dem Bösen dargestellt worden ist. Die Erscheinung Christi verliert vollkommen ihre eigentlich religiöse Bedeutung. Die Vernunft enthält eben die Idee eines Gott moralisch wohlgefälligen Menschen in sich, eines Beispiels bedarf es nicht. Entschieden wird der Gedanke der Stellvertretung abgelehnt, da er das Grundprinzip der kantischen Ethik von der persönlichen Verpflichtung gegenüber dem Sittengesetz aufheben würde.

Wie schon angedeutet, liefern die Ergebnisse des zweiten

Stückes die regulative Idee für die Darstellung der historischen Erscheinung des Kampfes des Guten mit dem Bösen in Voraussicht des Sieges des ersteren über das letztere. Es handelt von dem Sieg des guten Prinzips über das Böse und die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden. Zuerst werden die Formen, an die dieser Kampf gebunden ist, entwickelt und dann eine Geschichte der in ihm hervortretenden Ideen gegeben.

Durch seine eigene Schuld lebt der Mensch in dem gefahrvollen Zustand, der Knechtschaft des Sündengesetzes anheim zu fallen. Diese Gefahren stammen nicht aus seiner eigenen rohen Natur, sondern aus denen, in die das gesellschaftliche Leben ihn verstrickt. Ein später, aber immer noch lebendiger Einfluß Rousseaus läßt Kant hier Worte finden, die dieser nicht härter aussprechen konnte: „Es ist genug, daß sie [Menschen] da sind, daß sie ihn umgeben und daß sie Menschen sind, um einander wechselseitig in ihrer moralischen Anlage zu verderben und sich einander böse zu machen.“ Wie die Gefahr, so kann aber auch die Rettung nur von der Gesellschaft kommen: „Die Herrschaft des guten Prinzips, sofern Menschen dazu hinwirken können, ist, soviel wir einsehen, nicht anders erreichbar, als durch Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behuf derselben; einer Gesellschaft, die dem ganzen Menschengeschlecht in ihrem Umfange sie zu beschließen durch die Vernunft zur Aufgabe und zur Pflicht gemacht wird“ [65]). Nach dieser Einführung beginnt die geschichtsphilosophische Konstruktion eines ethischen gemeinen Wesens, das in Analogie mit der Vorstellung einer bürgerlichen Gesellschaft gedacht wird. Aus dem ethischen Naturzustand, in dem ein jeder sich selbst das Gesetz gibt, soll der Mensch heraustreten, da dies ein Zustand der unaufhörlichen Befehdung des guten Prinzips durch das böse ist. Noch ist aber aus dieser Forderung nicht die Notwendigkeit des Eintretens des Individuums in die ethische Gemeinde abzuleiten. Wiederum muß hier der Begriff der Gattung aushelfen, dessen Deduktion doch nirgends in der Transzendentalphilosophie zu finden ist. Vergebens werden wir nach ihr suchen für den Satz: „Jede Gattung vernünftiger Wesen ist objektiv, in der Idee der Vernunft, zu einem gemeinschaftlichen Zwecke, nämlich der Beförderung des höchsten als

eines gemeinschaftlichen Guts, bestimmt". Kants Ethik war den umgekehrten Weg gegangen, in ihr war die Selbstgesetzgebung der sittlichen Persönlichkeit erweitert gedacht worden zur allgemeinen Gesetzgebung. Die geschichtsphilosophische Ansicht von dem Kampf des Guten mit dem Bösen läßt hier das Individuum durch seine Zugehörigkeit zur Gattung bestimmt sein. Ein anderer Ausdruck für diese Notwendigkeit ist es, wenn jetzt eine „Pflicht von ihrer eigenen Art, nicht des Menschen gegen Menschen, sondern des menschlichen Geschlechts (!) gegen sich selbst" auftritt [66]). Sie kann naturgemäß nicht aus irgendeiner gegebenen Vereinigung von Menschen, etwa einem Volke, das nur Legalität der Handlungen beanspruchen kann, entspringen, sie ist nur von einem göttlichen Willen abzuleiten, der aber wiederum nicht als Mensch auftritt, sondern seine Sanktion aus der Übereinstimmung mit der ethischen Idee erfährt: „Nur ein solcher kann als oberster Gesetzgeber eines ethischen gemeinen Wesens gedacht werden, in Ansehung dessen alle wahren Pflichten, mithin auch die ethischen zugleich als seine Gebote vorgestellt werden müssen. ..... Dieses ist der Begriff von Gott als einem moralischen Weltherrscher" [67]). Die gesuchte Gemeinschaft kann deshalb ein Volk Gottes und zwar nach Tugendgesetzen genannt werden, die Gesetzgebung ist bloß innerlich.

Von der Höhe dieser Idee wird nun die Art ihrer Verwirklichung durch den Menschen abgeschätzt. Die Schwäche der menschlichen Natur ist schuldig zu sprechen für ihre unvollkommene Realisierung: „Wie kann man erwarten, daß aus so krummem Holze etwas völlig Gerades gezimmert werde?" [68]) Eine solche unzureichende Vereinigung stellt nun die sichtbare Kirche dar. Sie bleibt dadurch noch tiefer unter dem Ideal, als jener reine Religionsglaube nicht zu ihrer Gründung ausreicht, die Schwäche der menschlichen Natur verlangt Fakta, und damit nimmt diese Idee historische Tatsachen in sich auf. Die das Verhältnis zum sittlichen Gebot fälschende Anschauung von einem Dienste Gottes tritt auf und macht aus einer Angelegenheit des Menschen eine Angelegenheit Gottes. Der Gegensatz der rein moralischen und der bloß statutarischen Gesetze, welche auf Offenbarung gestützt werden, entsteht. Diesem Aufgeben des Standpunktes einer

reinen Vernunftreligion entspricht es nur, wenn in Parallele damit das Verhältnis des Menschen zu Gott eine besondere, zufällige Form annimmt, wenn er sich als Bürger in einem göttlichen Staat auf Erden beträgt und Gott in einer Kirche (als einer Gemeinde Gottes) verehrt. Der entstehende Gegensatz heißt dann reiner Vernunftglaube — Kirchenglaube. Die Einrichtung einer Kirche verlangt dann für ihre Dauer eine Schrift, auf die eine einzelne Glaubensform sich stützt. Der Anerkennung dieser Erscheinungen widersetzt sich nun immer wieder die Einsicht: „Es ist nur e i n e R e l i g i o n." Zur Rechtfertigung der verschiedenen Arten des Glaubens kann zuerst wieder das natürliche Bedürfnis aller Menschen dienen, „zu den höchsten Vernunftbegriffen und Gründen immer etwas S i n n l i c h - H a l t b a r e s , irgendeine Erfahrungsbestätigung u. dgl. zu verlangen" [69]). Da aber der moralische Wert eines solchen Mittels nicht feststeht, so muß der Kirchenglaube zu seinem höchsten Ausleger den reinen Religionsglauben haben. Wird der Wert jenes durch diesen bestimmt, so kann die prinzipielle Frage gestellt werden: „ob ein historischer (Kirchen-) Glaube jederzeit als wesentliches Stück des seligmachenden über den reinen Religionsglauben hinzukommen müsse, oder ob er als bloßes Leitmittel endlich, wie ferne diese Zukunft auch sei, in den reinen Religionsglauben übergehen könne" [70]). Kant stellt diese Frage in einer Antinomie dar, in welcher sich die Sätze gegenübertreten: „der Glaube (nämlich der an eine stellvertretende Genugtuung) wird dem Menschen zur Pflicht, dagegen der Glaube des guten Lebenswandels, als durch höheren Einfluß gewirkt, zur Gnade angerechnet werden — der g u t e L e b e n s w a n d e l , als oberste Bedingung der Gnade, ist unbedingte P f l i c h t , dagegen die höhere Genugtuung eine bloße G n a d e n s a c h e" [71]). Die Lösung geschieht durch die Erinnerung, daß ja nicht die Erscheinung des Gottmenschen Gegenstand des Glaubens ist, sondern das in unserer Vernunft liegende Urbild, welches wir ihm unterlegen. Es ist also eine und dieselbe Idee, einmal als in Gott, das andere Mal als in uns befindlich betrachtet. Damit ist prinzipiell die völlige Unabhängigkeit des reinen Vernunftglaubens vom Kirchenglauben behauptet. Der Begriff des letzteren ist vielmehr dem des ersteren unterzuordnen. Dies Verhältnis läßt sich dannn wieder

als regulative Idee aufstellen für die Betrachtung der geschichtlichen Tatsachen: „Es ist eine notwendige Folge der physischen und zugleich der moralischen Anlage in uns, welch' letztere die Grundlage und zugleich Auslegerin aller Religion ist, daß diese endlich von allen empirischen Bestimmungsgründen, von allen Statuten, welche auf Geschichte beruhen, und die vermittelst eines Kirchenglaubens provisorisch die Menschen zur Beförderung des Guten vereinigen, allmählich losgemacht werde, und so reine Vernunftreligion zuletzt über alle herrsche.“ [72]) Diesen historischen Ablauf stellt Kant dann dar in dem überlieferten Schema der Lebensalter. Seinem Inhalte nach ist es ein allmählicher Übergang des Kirchenglaubens zur allgemeinen Vernunftreligion. Dieser Vorgang kann auch als Offenbarung begriffen werden: „In dem Prinzip der reinen Vernunftreligion, als einer an alle Menschen beständig geschehenden göttlichen (ob zwar nicht empirischen) Offenbarung, muß der Grund zu jenem Überschritt zu jener neuen Ordnung der Dinge liegen“ [73]). Dem Zurückschauenden stellt sich an diesem Punkte ein großer Überblick dar: die Idee der reinen praktischen Vernunft fand ihre Realisierung in Gott, das Göttliche realisiert sich im historischen Ablauf, die Idee ist zur wirkenden Kraft in der Geschichte geworden.

Die bisherige Betrachtung hat nur das Schema einer Geschichte, nicht wirkliche Geschichte gegeben. Mit dieser beschäftigt sich Kant in der „historischen Vorstellung der allmählichen Gründung der Herrschaft des guten Prinzips auf Erden“. Eine solche kann nun immer nur eine allgemeine historische Darstellung des Kirchenglaubens sein, da sich Religion im eigentlichen Sinne als ein rein innerer Zustand solchem Versuch entzieht. Die Richtungslinie ist gegeben durch den Begriff eines reinen Religionsglaubens als zu erstrebenden Endzustandes und durch die Vergleichung der verschiedenen Formen des Kirchenglaubens mit ihm. Insofern jener der Idee nach ein einziger Glaube ist, strebt dieser nach der Einheit einer allgemeinen Kirche. Eine Geschichte dieser Entwicklung kann aber nur dann eine Einheit sein, wenn die Einheit des Prinzips gewahrt, d. h., wenn sie „auf denjenigen Teil des menschlichen Geschlechts eingeschränkt wird, bei welchem jetzt die Anlage zur Einheit der allgemeinen Kirche schon ihrer Entwicklung nahe

gebracht ist". So durchbricht Kant mit vollem Bewußtsein die historische Kontinuität zwischen Judentum und Christentum. Jenes gab zwar für dieses „die physische Veranlassung", aber trotzdem steht seine Geschichte mit diesem „in ganz und gar keiner wesentlichen Verbindung, d. i. in keiner Einheit nach Begriffen". Der jüdische Gott ist ein bloß weltlicher Regent, er hat an das Gewissen keinen Anspruch, deshalb ist die jüdische Religion eigentlich keine Religion, sondern nur „Vereinigung einer Menge Menschen, die, da sie zu einem besonderen Stamm gehörten, sich zu einem gemeinen Wesen unter bloß politischen Gesetzen, mithin nicht zu einer Kirche formten". Dieses Urteil wird begründet auf die Behauptungen, daß die Gebote des jüdischen Gottes nur auf die äußere Beobachtung gerichtet waren, daß der Glaube an ein künftiges Leben, der sich doch „kraft der allgemeinen moralischen Anlage in der menschlichen Natur" aufdrängt, fehlt und daß die Juden sich selbst als auserwähltes Volk bezeichneten und damit auf den Anspruch verzichteten, eine allgemeine Kirche zu gründen. Auch die jüdische Lehre von dem einen Gotte kann bei der Ausgestaltung dieses Gedankens rein nach der politischen Seite nicht eine Religion gründen, eher wäre dazu ein Polytheismus fähig, dessen einzelne Personen gemeinsam die ethische Idee als die höchste anerkennen würden [74]).

So beginnt die allgemeine Kirchengeschichte erst mit dem Christentum, da es auf einem neuen Prinzip gegründet war. Es wird erwähnt, wie es im Judentum vorbereitet war, in das moralische Lehren und griechische Weisheit mit der Zeit einflossen. Die weitere Geschichte wird dann mit der schon bekannten Beurteilung des Mittelalters dargestellt. Wenn dies Gemälde dem Christentum „keineswegs zur Empfehlung" dienen kann, so ist dies auf den schlimmen Hang der menschlichen Natur zurückzuführen, der statutarische Glaubenssätze an die Stelle reiner moralischer Gesetzgebung setzt. Die „jetzige" Zeit berechtigt im Gegensatz dazu zur Hoffnung auf eine kontinuierliche Annäherung an eine alle Menschen auf immer vereinigende Kirche. Diesen Prozeß sieht Kant sich entwickelnd im Zusammenhang der gesamten geistigen Bewegung, sein Vertrauen stützt sich auf „die in Dingen, welche ihrer Natur nach moralisch und seelenbessernd

sein sollen, sich von der Last eines der Willkür der Ausleger beständig ausgesetzten Glaubens loswindende Vernunft"[75]). Diese Entwicklung kann wohl aufgehalten, aber nicht aufgehoben werden, entspricht sie doch „dem von der Weltregierung beabsichtigten Fortgang im Guten"[76]).

Die Bedeutung der Religionsphilosophie für Kants Geschichtsphilosophie ist durch die Eigentümlichkeit ihrer Problemstellung gegeben. Sie behandelt einmal die bisher ungelöste Frage nach dem Verhältnis des Individuums zur Gattung und anderseits versucht sie eine bestimmte historische Erscheinung als Entwicklung zu einem von der reinen praktischen Vernunft aufgegebenen Ideal zu begreifen.

Es ist früher bemerkt worden, daß das Individuum im Zusammenhange der Gattungsentwicklung nicht zu seinem Rechte kam. Die aus der Kollision mit dem Freiheitsbegriff sich ergebenden Schwierigkeiten konnten aber durch die Erinnerung beseitigt werden, daß es sich in der geschichtsphilosophischen Betrachtung nur um die Erscheinungen der Freiheit handele. Ein solcher Ausweg war hier unmöglich. Wurden ja doch aus dem Zusammenhang menschlicher Handlungen jetzt gerade die herausgenommen, auf welche das Prädikat gut oder böse angewandt werden konnte. Damit war ihr Ursprung aus Freiheit und die Notwendigkeit ihrer Zurückführung auf den intelligiblen Charakter des Individuums vorausgesetzt. Dann aber wurde es nötig, in diesem ein Prinzip aufzuweisen, wodurch es, unbeschadet seiner eigenen Verantwortlichkeit, doch zugleich als Glied der Gattung betrachtet werden konnte. Ein erster Versuch, diese Aufgabe zu lösen, sollte durch den Gedanken des radikalen Bösen in der menschlichen Natur gemacht werden. Aber er mißlang. Der Hang blieb doch immer subjektiv und der Nachweis, daß er bei allen Menschen angeboren sei, reichte nicht zu zu der Behauptung, daß der Mensch im Kampf gegen das Böse in ihm auf die Gattung angewiesen sei. Der zweite Versuch wurde dann unabhängig von dem ersten durch die Idee des ethischen gemeinen Wesens gemacht. Aber auch hier will es Kant nicht gelingen, die Notwendigkeit, daß die Individuen sich zu einem solchen verbinden müßten, aus der an das Individuum

gerichteten ethischen Forderung abzuleiten. Die Verlegenheit, in der er sich sieht, findet einen ungewollten Ausdruck in der Wendung von der Pflicht des Menschengeschlechts gegen sich selbst, die der „Art und dem Prinzip nach von allen andern unterschieden sein“ sollte. Wo war sie deduziert? und geriet die Selbstgesetzgebung nicht in Gefahr, den Charakter der Autonomie zu verlieren? Schließlich wird ein Ausweg wiederum gefunden durch Einführung des Begriffes von Gott, der „die für sich unzulänglichen Kräfte der einzelnen zu einer gemeinsamen Wirkung vereinigt“ [77]). Von hier aus wäre es nun möglich gewesen, Kirche und heilige Schrift als Mittel göttlicher Erziehung zu betrachten. Aber Kant geht nicht diesen Weg. Er will in ihnen nicht eine göttliche Offenbarung sehen, sie sind ihm nur ein Sinnlich-Haltbares, wie es die Schwäche der menschlichen Natur verlangt. Allerdings wird dieses „Nein“ mit vorsichtigen, andere Möglichkeiten nicht ausschließenden Wendungen allzu reichlich umgeben. So liefert die Idee einer reinen Vernunftreligion nicht eigentlich den Erklärungsgrund für das Auftreten einer geoffenbarten. Kant bleibt auf halbem Wege stehen. Gott als moralischer Weltbeherrscher, die Unfähigkeit der Menschen, selbst zu einem ethischen gemeinen Wesen zu gelangen, die äußeren Mittel der Vereinigung — alles bot sich zu einer Synthese an. Aber dann traten dagegen der Naturbegriff der kritischen Philosophie und der Gedanke der Selbstverantwortlichkeit des Individuums auf und sie ließen das, was einander suchte, nicht zur Versöhnung gelangen. So bringt auch die Religionsphilosophie nicht die Lösung der oben genannten ersten Frage.

Anders geartet war die zweite Frage. Ihr Gegenstand war das Christentum als historische Erscheinung. Seine Geschichte wurde für Kant zu einem Ganzen nicht durch ihren Zusammenhang mit der Erscheinung Christi, sondern dadurch, daß er seine Idee einer reinen Vernunftreligion in ihm insoweit realisiert fand, daß er von ihm aus eine einheitliche Entwicklung bis zur Gegenwart und eine Annäherung zu dem bezeichneten Ideal erkennen zu können glaubte. So verlor in der geschichtsphilosophischen Konstruktion das Christentum eigentlich seinen Charakter als Offenbarungsreligion. Er hob es aus dem Zusammenhang der

historischen Kontinuität heraus, ohne doch seinen Vernunftursprung angeben zu können. Fruchtbar erwies sich dann nur der Gedanke einer allmählichen Entwicklung zur reinen Vernunftreligion, wodurch eine historische Würdigung der früheren Stufen vorbereitet wurde. Schließlich öffnet sich der Hintergrund für diese Erscheinungsreihe, wenn die Vernunftreligion „als eine an alle Menschen geschehende göttliche (ob zwar nicht empirische) Offenbarung“ [78]) begriffen wird.



VI.

Die Rechtsphilosophie.



Die systematischen Gedanken zu seiner Rechtsphilosophie hat Kant der naturrechtlichen Theorie des 17. und 18. Jahrhunderts entnommen [1]). Diese knüpfte an den schon im Altertum ausgesprochenen und vom Mittelalter verwerteten Gedanken eines in der Natur des Menschen begründeten, ursprünglichen Rechtes an. Für ihre Entwicklung war bedeutsam der Gegensatz, in dem sie sich wußte zu der mittelalterlichen Lehre von einem geoffenbarten Recht. Demgegenüber versuchten die Denker jener Epoche als alleinige Quelle des Rechtes die menschliche Natur nachzuweisen. Auf dieser Grundlage versuchten sie dann ein selbständiges Staatsrecht aufzubauen und bekämpften die Forderung einer Oberhoheit der Kirche über das weltliche Regiment.

Die Natur des Menschen besteht nun nach dieser Theorie einmal in der natürlichen Ausstattung des Menschen als eines von den Tieren durch Vernunft und Sprache unterschiedenen und auf ein Leben in der Gesellschaft angewiesenen Wesens. Anderseits sind mit seiner Existenz bestimmte Rechte und Pflichten verbunden, die sich zusammenfassen lassen in die Gedanken der Selbsterhaltung, der Freiheit und des Eigentums. Sie werden durch die Idee von der Gleichheit aller Menschen übergeführt zu dem der Anerkennung eines gleichen Anspruches der anderen Menschen für sich. Dies Recht, weil in der Natur des Menschen gelegen, ist ewig und unabhängig von dem Willen Gottes; schon Grotius wagt den Satz auszusprechen, daß es gelten würde, auch wenn es keinen Gott gebe [2]). Doch wird dadurch nicht ein Gegensatz zu dem göttlichen Wesen stabiliert, da es ja schließlich die Quelle alles Vernünftigen in der Schöpfung und damit auch des Rechtes ist; nur daß der Mensch in der Auffindung des natürlichen Rechtes nicht auf Offenbarung angewiesen sei und daß es von keiner Willkür abhänge, soll damit gesagt sein. Die so ausgestatteten Individuen leben nun in einem natürlichen

Zustand, der die Sicherung, daß jenes Recht gelte, nicht in sich enthält. Die sich in ihm frei entfaltenden Triebe führen zu einem Kampf der Interessen, welcher die auf ihren Vorteil und ihre Sicherheit bedachten Individuen in eine Gemeinschaft zwingt, zu welcher sie auch die geselligen Triebe drängen. Die so entstehende Gemeinschaft wird durch einen Vertrag gegründet und wird damit zur bürgerlichen Gesellschaft, in welcher der gemeinsame Wille aller auf eine Obrigkeit übertragen wird, deren letzte Aufgabe die Sicherheit der den Vertrag Schließenden ist. Die Übertragung der Macht kann nun für die diesen Akt vollziehenden Individuen eine verschiedene Wirkung haben. Entweder gibt das Individuum seine Rechte an den Staat ab, so daß dieser die unbedingte Macht über die Untertanen erhält. Diese Theorie, welche in dem Staatsgedanken Macchiavellis schon einen Ausdruck gefunden hatte, wurde im 17. Jahrhundert in aller Schärfe von Hobbes vertreten, während Bodinus damit den theokratischen Gedanken verband und ebenso wie Bossuet das Prinzip der Herrschaft Ludwigs XIV. zum Ausdruck brachte. Nach ihnen ist der Souverän nur Gott verantwortlich. Doch selbst bei Hobbes fand diese Macht ihre Grenze an der Pflicht des Herrschers, die salus publica als seine höchste Aufgabe anzusehen, Verträge zu achten und Bodinus zieht vor dem Eigentum die Grenze für sie. Die andere Möglichkeit war die, daß das Volk trotz und nach dieser Übertragung doch Quelle alles Rechtes blieb, seine Gewalt zurückfordern, durch eine Vertretung eine Korrektur geben konnte oder durch Revolution die Macht wieder an sich zu reißen berechtigt war. Diese Anschauung, schon im Mittelalter vorhanden, wurde ausgesprochen auf dem historischen Hintergrunde der englischen Revolution und wurde von Milton, Locke und insbesondere von Rousseau vertreten.

Mit dieser Lehre von der Quelle des Rechtes waren zugleich bestimmte Gedanken über die Zwecksetzung desselben gegeben. Der Mensch trat in das bürgerliche Leben ein, um besser und sicherer als im rechtlosen Zustande seinen Nutzen erreichen zu können. So erschien denn die allgemeine Glückseligkeit als das Ziel staatlicher Ordnung. Daneben aber kamen auch andere Ideen zur Geltung. Je mehr die geschichtliche Betrachtung zeigte, daß Kultur auf einer Vielzahl einzelner Momente begründet sei, wie vor allem auf

den wirtschaftlichen Verhältnissen, dem Handel, der Blüte von Kunst und Wissenschaft, desto mehr trat auch die Forderung auf, daß der Staat ihnen eine gesicherte Grundlage geben müsse, wenn auch an eine positive Mitwirkung nicht so sehr gedacht, vielmehr vor allem Freiheit für alle diese Betätigungen, besonders für die Wissenschaft verlangt wurde. Eine andere Orientierung erfuhr die rechtliche Theorie dann auch an der Moral. War sie doch schon in einigen der grundlegenden Sätze des Naturrechts, z. B. der Forderung der Billigkeit, der des Haltens von Versprechungen usw. aufgetreten. Schon bei Grotius und Pufendorf trat dieser Zusammenhang hervor, deutlicher und bewußter aber besonders in der deutschen Rechtsphilosophie eines Leibniz, Wolff und Achenwall.

Der Gedanke von einem für alle Menschen geltenden Recht mußte nun als Regulativ gelten für das bestehende positive Recht. Es wurde an jenem geprüft. So entstand die Idee einer staatlichen Ordnung, welche die Forderungen des natürlichen Rechtes am reinsten und vollkommensten zum Ausdruck bringen sollte. Für die Form eines solchen Zusammenhanges boten sich Analogien aus der Betrachtung der körperlichen Welt, und so wurde die Lehre vom Staate als einer künstlichen Maschine ausgebildet, in der die seelischen Kräfte des Menschen und die einzelnen Gewalten allein durch geltende Gesetze ohne Dazwischenkunft des Regenten in Gleichgewicht erhalten würden. Insofern nun die wirklichen politischen Verhältnisse dieser Idee nicht entsprachen, wurde das Ideal eines vollkommenen Staates in die Zukunft verlegt, welche je nach der Stimmung des einzelnen Denkers und seiner Lebenserfahrung in eine verschiedene Weite gerückt wurde. So trat hier wiederum eine entwicklungsgeschichtliche Betrachtung ein, welche an dem Gedanken einer in den Dingen waltenden Vernunft orientiert war.

Die kosmopolitische, in der Theorie des Naturrechts deutlich zum Ausdruck gelangende, Grundanschauung des Jahrhunderts und anderseits die Beobachtung der eine Entwicklung zum Ideal hemmenden realen Verhältnisse führten weiter zu dem Gedanken einer Vereinigung aller Völker, einer weltbürgerlichen Gemeinschaft. Die Grundlagen entnahm die so entstehende völkerrechtliche Theorie wiederum dem Naturrecht, indem sie den individualisti-

schen Ausgangspunkt auch als geltend für die Nationen annahm und diese wie Individuen betrachtete. Auch die Staaten standen in einem natürlichen, d. h. rechtlosen Zustande und die Theorie versuchte nun ein für sie geltendes Recht abzuleiten auf Grund der Anerkennung allgemeinster Gebote der Menschlichkeit, welche auf den internationalen Verkehr, besonders aber auf Krieg und Frieden Anwendung finden sollten. Das Problem mußte ungelöst bleiben, da die Anerkennung einer das Recht garantierenden Macht fehlte. Als praktische Forderung ergab sich die Beseitigung und das Aufhören der Kriege. Hier entstanden die Ideen vom ewigen Frieden, wie sie St. Pierre aussprach und wie sie dann im 18. Jahrhundert fast allgemein angenommen und weitergebildet wurden.

Die Stellung von Kants Rechtsphilosophie ergibt sich aus ihrer Zugehörigkeit zur Metaphysik der Sitten, welche mit der der Natur das System der reinen Vernunft ausmacht. Die allgemeine Aufgabe einer Metaphysik der Sitten ist, die Anwendung reiner Begriffe auf die Praxis zu zeigen. Die besondere der „metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre“ wird weiter dadurch bestimmt, daß sie im Gegensatz zur Tugendlehre es nur mit einem äußeren, nicht wie diese mit einem inneren Gesetzgeber zu tun hat. Der äußere Gesetzgeber ist die bürgerliche Gesellschaft. Der Gegensatz läßt sich auch erläutern durch den Unterschied der Triebfedern, nach denen ein und dieselbe Handlung geschehen kann: „Diejenige Gesetzgebung, welche eine Handlung zur Pflicht und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder macht, ist e t h i s c h. Diejenige aber, welche das letztere nicht im Gesetze mit einschließt, mithin auch eine andere Triebfeder als die Idee der Pflicht selbst zuläßt, ist j u r i d i s c h“ [3]). In ersterem Falle ist Moralität, im zweiten nur Legalität der Handlungen gegeben. Die Rechtslehre betrachtet also die menschlichen Handlungen nur von außen, und das allgemeine Rechtsgesetz lautet: „Handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne“ [4]).

In diesem Satze tritt als wichtigster Begriff der Begriff der Freiheit auf. An ihn muß also die weitere Erörterung anknüpfen. Es handelt sich um eine Gesetzgebung. Eine solche aber, mag sie nun für die Natur oder die Freiheit gelten, muß durch eine

apriorische Bestimmung als möglich erwiesen werden. Aber die Handlungen, welche in sie übergeführt werden sollen, sind schon wirkliche, sie sind hervorgerufen und die Art, wie sie es sind, interessiert den Metaphysiker des Rechtes nicht. Eine Gesetzgebung für sie kann also nicht eine Gesetzgebung aus ihrem Ursprunge sein, sondern nur eine solche nach einem Ziele. Das Ziel ist aber für die Metaphysik der Sitten allgemein durch den kategorischen Imperativ als das höchste Sittengesetz gegeben und die Aufgabe ist damit bestimmt.

Handlungen der Menschen lassen sich nun schon innerhalb der Erscheinungswelt von denen der Tiere dadurch unterscheiden, daß der Mensch eine freie Willkür hat. Dieser, schon in der „Kritik der reinen Vernunft“ als unbrauchbar erwiesene Begriff ist nur negativ, er bedeutet Freiheit von den Sinnen, er muß eine positive Ergänzung finden und er erhält sie durch die Lehre von der intelligiblen Freiheit. So verstehen wir, wenn wir uns daran erinnern, daß das Recht es nur mit der Außenseite der Handlungen zu tun hat, das allgemeine Rechtsgesetz. In diesem Satz kann Freiheit unmöglich freie Willkür heißen, weil diese ja immer nur subjektiv wäre und zu einer Gesetzgebung nicht ausreichen würde. In prägnanter Weise drückt Kant sich auch so aus: „Das Recht ist ein reiner praktischer V e r n u n f t b e g r i f f der Willkür unter Freiheitsgesetzen“ [5]).

Es ist deutlich, wie der Rechtsbegriff Kants als eine Idee auftritt in dem Sinne, wie die Kritiken diesen Begriff formuliert haben: „Das allgemeine Rechtsgesetz legt mir zwar eine Verbindlichkeit auf, aber es erwartet ganz und gar nicht, noch fordert es, daß ich ganz um dieser Verbindlichkeit willen meine Freiheit auf jene Bedingungen s e l b s t einschränken s o l l e, sondern die Vernunft sagt nur, daß sie in ihrer Idee darauf eingeschränkt s e i und von andern auch tätlich eingeschränkt werden dürfe; und dieses sagt sie als ein Postulat, welches gar keines Beweises weiter fähig ist.“ [6]) Die Lehre von der Freiheit stößt eben jede weitere Ableitung zurück, sie ist als wirklich erwiesen durch die Tatsache des kategorischen Imperativs. In die Sprache der Rechtslehre übersetzt, können wir Freiheit ein angeborenes Recht nennen. „F r e i h e i t (Unabhängigkeit von eines anderen nötigender Will-

kür), sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist das einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht.“ [7])

Ist somit für alle rechtlichen Beziehungen das Erkennungszeichen gegeben im Sinne einer Zielsetzung, so ist nun zu zeigen, wie ein rechtliches Verhältnis möglich ist neben solchen, die wir außerrechtliche nennen könnten. Das Recht hat es nur mit äußerlichen Handlungen zu tun. Diese treten insgesamt auf in der Natur als Erscheinungswelt. Sie werden hervorgerufen durch die Triebe. So ist schon ein Verhältnis der Menschen zu Dingen und anderen Menschen gegeben, das nun in die Sphäre eines rechtlichen gehoben werden muß. Hier zeigt sich aber eine Schwierigkeit. Das Problem der Deduktion tritt auf. Es muß eine Verbindung als möglich erwiesen werden zwischen dem reinen Vernunftbegriff des Rechtes und dem Verhalten der Menschen zu äußeren Objekten, so daß dies ein rechtliches genannt werden kann. Der wichtigste Begriff, der uns hier entgegentritt, ist der des Mein und Dein, der des Besitzes. In wundervoller Klarheit formuliert Kant diese Aufgabe, indem er sie mit Problemen der theoretischen Philosophie in Gegensatz stellt. „In einem theoretischen Grundsatze a priori müßte dem gegebenen Begriff eine Anschauung a priori untergelegt, mithin etwas zu dem Begriffe vom Besitz des Gegenstandes hinzugetan werden; allein in diesem praktischen wird umgekehrt verfahren, und alle Bedingungen der Anschauung, welche den empirischen Besitz begründen, müssen weggeschafft werden, um den Begriff des Besitzes über den empirischen hinaus zu erweitern.“ [8]) Diese Aufgabe wird gelöst durch den Gedanken eines intellektuellen Besitzes. Wie läßt sich aber nun dies Recht begründen? Nur durch das Postulat der praktischen Vernunft: „Es ist möglich, einen jeden äußern Gegenstand meiner Willkür als das Meine zu haben.“ [9]) So kommen wir zu der Idee von der ursprünglichen Gemeinschaft des Bodens, welche von dem Gedanken einer uranfänglichen Gemeinschaft unterschieden ist [10]).

Ist somit die Möglichkeit eines Besitzes begründet worden, so haben wir nun von dieser Idee überzugehen zur Wirklichkeit. Es handelt sich ja doch immer um äußere Handlungen. Damit treten die natürlichen Bedingungen wieder heran, von denen wir

vorher absahen und absehen mußten. Die wichtigste natürliche Bedingung ist nun die Kugelgestalt der Erde. Sie führt, indem das natürliche Recht am Boden ausgeübt wird, mit Notwendigkeit zur Kollision der Interessen, zur Beeinträchtigung der Freiheit. Und damit sind wir an den Punkt gelangt, wo die Konstruktion des idealen Besitzes die Sphäre der Ideenwelt verläßt und eine Ordnung für die Erscheinungswelt herstellt oder herzustellen sucht. Es muß eine Form gefunden werden, in welcher die vorrechtliche Beziehung vom Mein und Dein eine Sicherung erhalten kann. Diese Form ist die bürgerliche Gesellschaft. „Etwas Äußeres als das Seine zu haben, ist nur in einem rechtlichen Zustande, unter einer öffentlich-gesetzgeberischen Gewalt, d. i. im bürgerlichen Zustande möglich". Ihm ist entgegengesetzt der Naturzustand. Auch in ihm ist schon ein Besitz möglich, aber er ist dann nur ein provisorischer.

Dieser von dem Individuum kraft des rechtlichen Postulats der praktischen Vernunft erhobene Anspruch auf Achtung seines äußeren Besitzes ist aber nur ein einseitiger und wäre für andere ein Zwangsgesetz. Es muß also in ihm „das Bekenntnis liegen: jedem anderen in Ansehung des äußeren Seinen wechselseitig zu einer gleichmäßigen Enthaltung verbunden zu sein"[11]). Ein solcher Zustand kann aber nur garantiert werden durch einen jeden anderen verbindenden, mithin kollektiv allgemeinen (gemeinsamen) und machthabenden Willen". Ein solcher ist nur in der bürgerlichen Gesellschaft möglich.

Die Notwendigkeit einer bürgerlichen Verfassung ist demnach nicht etwa abzuleiten aus einem natürlichen Zustande als einem historischen Faktum im Sinne der Annahme eines Kampfes aller gegen alle, ein Zustand, der dann zu einem Vertrage als wieder einem historischen Ereignisse führte. Daß es Zeiten der Rechtlosigkeit gegeben, wird damit nicht geleugnet, nur reichen diese Tatsachen nicht aus zur Konstruktion der bürgerlichen Gesellschaft als einer a priori zu fordernden Ordnung. Sie wird gestützt auf die Vernunftidee eines nicht rechtlichen Verhältnisses. Aus ihr ergibt sich, daß Menschen und Völker niemals vor Gewalttätigkeit sicher sein können, da jeder das Recht hat zu tun, was ihm recht und gut dünkt. So muß er streben, aus diesem Naturzustande heraus-

zukommen und sich einem öffentlich-gesetzlichen äußeren Zwang zu unterwerfen. Das Postulat des öffentlichen Rechtes lautet demnach: „du sollst im Verhältnisse eines unvermeidlichen Nebeneinanderseins mit allen anderen aus dem natürlichen Zustande heraus in einen rechtlichen Zustand, d. i. den einer austeilenden Gerechtigkeit, übergehen.“ [12])

So konstruiert Kant die Idee einer bürgerlichen Gesellschaft auf rein privatrechtlicher Grundlage. Er will die Person in die Möglichkeit der Ausübung des ihr zustehenden Menschenrechtes setzen. Eine Garantie leistet der vereinigte Wille des Volkes, der wieder eine Idee ist. Die Einsicht in diesen Vernunftzusammenhang führt zur Ablehnung jedes Versuchs einer historischen Ableitung der staatlichen Macht. Es ist völlig gleichgültig, ob der gesetzliche Zustand auf einen wirklichen Vertrag zurückzuführen ist oder ob er nach vorhergegangener Gewalt eintrat, der Geschichtsgrund kann niemals Quelle eines Rechtes sein. „Der Akt, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat konstituiert, eigentlich aber nur die Idee desselben, nach der die Rechtmäßigkeit desselben allein gedacht werden kann, ist der ursprüngliche Kontrakt, nach welchem alle im Volk ihre äußere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d. i. des Volks als Staat betrachtet, sofort wieder aufzunehmen.“ [13])

Aus dieser Idee des Staates werden weiter die drei Gewalten, die gesetzgebende, die vollziehende, die rechtsprechende, abgeleitet, sie „sind nur soviel Verhältnisse des vereinigten, a priori aus der Vernunft abstammenden Volkswillens“ [14]). Damit wird die Idee zum Ideal. Nur durch sie ist der Zustand der größten Übereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprinzipien möglich, ihn zu erstreben wird durch einen kategorischen Imperativ geboten. Wird nach der diese Idee am reinsten in der Wirklichkeit ausdrückenden Staatsverfassung gefragt, so kann nur die republikanische genannt werden, da sie dem Geist des ursprünglichen Vertrages allein entspricht. Die Entwicklung zu ihr kann dann wieder aufgefaßt werden als die des Vernünftigen, der Freiheit. Die „alten empirischen (statutarischen) Formen (Autokratie, Aristokratie, Demokratie), welche bloß die Untertänigkeit des Volks zu bewirken dienten, sollen sich in die ursprüngliche (ratio-

nale) auflösen, welche allein die Freiheit zum Prinzip, ja zur Bedingung allen Z w a n g e s macht“ [15]).

Vom Staatsrecht führt der Weg weiter zum Völker- und dann zum Weltbürgerrecht. Sie alle drei denkt Kant nach einem einzigen Prinzip begründet und in ihrer Vereinigung erblickt er das Ziel der Entwicklung: „wenn unter diesen drei möglichen Formen des rechtlichen Zustandes es nur einer an dem die äußere Freiheit durch Gesetze einschränkenden Prinzip fehlt, muß das Gebäude aller übrigen unvermeidlich untergraben werden und endlich einstürzen“ [16]). Das Gemeinsame ist der Freiheitsgedanke. So wird das Völkerrecht konstruiert auf individualistischer Grundlage, nur mit dem Unterschied, daß an die Stelle der Individuen die Staaten als moralische Personen treten. Auch sie stehen ursprünglich in einem nichtrechtlichen Zustande, aus dem herauszugehen sie verbunden sind. Auf dieser Forderung gründet sich das Recht des Krieges und des Friedens. Weiter führt dann die „Vernunftidee einer friedlichen, wenngleich noch nicht freundschaftlichen, durchgängigen Gemeinschaft aller Völker auf Erden“ [17]). Durch die Kugelgestalt der Erde hat die Natur die Menschen in bestimmte Grenzen eingeschlossen, sie haben deshalb das Recht, sich einander zum Verkehr anzubieten, ohne als Feinde behandelt werden zu dürfen. Das diese Verhältnisse ordnende Recht würde ein weltbürgerliches sein. Es bereitet den Zustand des ewigen Friedens vor, dessen Eintreten zwar nicht bewiesen werden kann, den aber das unwiderrufliche Gebot der praktischen Vernunft: es soll kein Krieg sein, postuliert. Der Endzweck der gesamten Rechtslehre ist damit angegeben, sie fordert den unter Gesetzen gesicherten Friedenszustand des Mein und Dein. Zu ihm führt nicht Revolution, sondern eine allmähliche Reform nach festen Grundsätzen in kontinuierlicher Annäherung.

Der Aufbau von Kants Rechtsphilosophie läßt große Einheitlichkeit in der Durchführung des systematischen Gedanken erkennen. Auch er sieht wie vor ihm Montesquieu und die andern die Sicherung staatlichen Lebens in der Herrschaft der Gesetze. Und wie er die moralische Gesetzgebung auf der intelligiblen Freiheit aufgebaut hatte, so dient ihm hier als Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft das angeborene Recht jedes Menschen auf Freiheit.

Im engsten Anschluß an Rousseau sucht er ein Rechtsverhältnis zu begründen, in dem die Freiheit gewahrt bleibt. Das Schema für die Ordnung dieser Beziehungen lieferte der Gedanke der Interessenharmonie; aber es wurde ihm jede Beziehung zur Glückseligkeit genommen und nur die rein formale Bestimmung des Zusammenlebens von Menschen unter Freiheitsgesetzen blieb erhalten. So wurde von dem Standpunkte des Individuums die Idee eines vereinigten Willens aller gefaßt, die doch nichts anderes war als ein Postulat der praktischen Vernunft. Hier bewährte sich noch einmal die Methode der Transzendentalphilosophie. Sie gab an Stelle unveränderlich geltender Sätze, wie sie das Naturrecht und z. B. auch Montesquieu aufgestellt hatten, eine Deduktion aus dem Wesen des Menschen. Die Begründung war eine rein apriorische. Kant hob den Gedanken des Naturrechts damit auf. Es gab nun nicht mehr natürliche, von dem Menschen im Naturzustande ausgeübte Rechte, sondern der Rechtszustand wurde erst in der bürgerlichen Gesellschaft möglich. Dies Verhältnis drückt Gierke einmal so aus: „Einerseits gibt Kant dem Staate die F r e i h e i t zurück, indem er zuerst die uralte Spaltung des Rechts in natürliches und positives Recht vollkommen beseitigt und nur e i n Recht kennt, das zwar in seinem idealen Gehalt durchweg ein a priori gegebenes und für den Staat unabänderliches Vernunftrecht ist, zu seiner wirklichen Geltung aber schlechthin nur durch die vom Staate vollzogene Peremption gelangt und somit lediglich als positives Recht kraft freier Gesetzgebung ins Leben tritt. Anderseits stellt er die suveräne Macht der Staatsgewalt wieder her, indem er jede äußere Garantie gegen Überschreitung der ihr gezogenen Schranken für undenkbar erklärt und zuletzt ihre rechtliche Gebundenheit in die aus ihrem Wesen fließende Aufforderung zum vernunftgemäßen Handeln auflöst.“ [18]) Damit tritt der Gedanke einer vollständigen Realisierung des Vernunftrechtes auf und alles positive Recht erfährt von da aus seine Kritik. Es erhält, insofern es dem aufgestellten Ideal entspricht, eine letzte Sanktion, insofern dies nicht der Fall ist, ist es auf den Einfluß der im historischen Leben der Völker mitwirkenden Gewalt zurückzuführen und muß in allmählicher Entwicklung umgeformt werden, wobei die den allgemeinen Willen zum Ausdruck bringende

staatliche Ordnung Quelle neuer Gesetzesordnung sein muß. Dem angestrebten Ziel sollen nun all die Gedanken dienen, nach denen ein idealer Staat wie eine sicher funktionierende Maschine begriffen wird. Es sind dies vor allem die Verteilung der Gewalten und Einrichtung einer republikanischen Verfassung. Und nach denselben Prinzipien werden die Systeme des Völker- und des Weltbürgerrechts aufgebaut.



VII.

Streit der Fakultäten. Das letzte Werk. Die Geschichte der Philosophie. Ergebnis.



In der „Kritik der Urteilskraft“ stellte Kant eine systematische Übersicht der reinen Erkenntnis dar, deren Objekte Natur, Kunst und Freiheit waren. Fragt man, von der Einheit der Methode, welche im Zusammenhang mit der Lehre von den Erkenntnisvermögen eine solche Ordnung geschaffen hat, absehend, nach einem Vereinigungspunkt für die Ergebnisse dieser Untersuchung, so liegt er in der Idee des Endzweckes. Ihre Herrschaft über die drei hier behandelten Systeme der Geschichts-, Religions- und Rechtsphilosophie hat die vorhergehende Darstellung erwiesen. Dem System der Transzendentalphilosophie stehen dann gegenüber die bloßen Tatsachenwissenschaften. So ist also der alte in der Leibniz'schen Unterscheidung der ewigen und der tatsächlichen Wahrheiten enthaltene Gegensatz hier wiedergekehrt. Mit ihm beschäftigt sich Kant im „Streit der Fakultäten“. Durch das im Titel dieser Schrift angedeutete Einteilungsprinzip ist allerdings die gedachte Gegenüberstellung nicht sofort offensichtlich, läßt sich aber leicht als zugrundeliegend nachweisen. Kant handelt von einem Streit der drei oberen Fakultäten, der theologischen, der juristischen und der medizinischen mit der philosophischen, als der unteren. Das Gemeinsame an jenen ist, daß sie ihre Lehren auf Schrift gründen, also je nach ihrer besonderen Aufgabe, auf die Bibel, das Landrecht, die Medizinalordnung, welchen dann gegenüber stehen die Vernunft, das Naturrecht und die Physik des menschlichen Körpers. Wenn wir die etwas künstliche Hineinbeziehung der Medizin als unerheblich fortlassen, so bleibt der Gegensatz der ersten beiden Fakultäten und der philosophischen. Diese zerfällt nun in zwei Departements: die historische Erkenntnis und die reine Vernunfterkenntnis. Zur ersteren gehören: Geschichte, Erdbeschreibung, gelehrte Sprachenkenntnis, Humanistik und alles, was die Naturkunde von empirischer Erkenntnis

darbietet, zur zweiten reine Mathematik, reine Philosophie, Metaphysik der Natur und der Sitten. Die philosophische Fakultät „erstreckt sich eben darum auf alle Teile des menschlichen Wissens (mithin auch historisch über die obern Fakultäten), nur daß sie nicht alle (nämlich die eigentümlichen Lehren oder Gebote der obern) zum Inhalte, sondern zum Gegenstande ihrer Prüfung und Kritik in Absicht auf den Vorteil der Wissenschaften macht“ [1]). Hier tritt uns wenigstens innerhalb der philosophischen Fakultät der Gegensatz der rationalen und der historischen Wissenschaften entgegen, und es wäre eine prinzipielle Erörterung dieses Verhältnisses möglich gewesen, welche das Problem der Methodenlehre für die Geisteswissenschaften zum Gegenstande hätte haben müssen. Aber diese Frage war in ihrer ganzen Bedeutung Kant noch nicht zum Bewußtsein gekommen. So wird denn auch die Aufgabe des historischen Departements vergessen und nur noch der Gegensatz der reinen Vernunfterkenntnisse zu den Wissenschaften festgehalten, welche ihre Lehren auf Schrift gründen. Die Tatsache, daß die Entstehung einer solchen zum Gegenstand einer historischen Untersuchung gemacht werden kann, wird übergangen und das Charakteristische des Gegensatzes vielmehr gesehen in den von der Willkür eines Oberen ausgehenden Lehren, oder Geboten, und denen der philosophischen Fakultät, welche nicht auf Befehl eines Oberen zur Richtschnur angenommen werden. Und da nun jene Statuten nach ihrem Ursprung notwendig Lehren enthalten, welche nicht aus der Vernunft entstanden sind, so ist das Recht einer die Freiheit der Vernunft vertretenden Fakultät gesichert, sie zum Gegenstande der Kritk zu machen in Hinblick auf die von der Philosophie entwickelten Vernunftideen. Dieser wird dadurch eine unvergleichliche Stellung gewahrt. „Das Interesse der Wahrheit hat die philosophische Fakultät zu besorgen.“ Sie hat alle sanktionierten Lehren, und wären sie noch so sehr von Heiligkeit umgeben, ob ihre Quelle nun historisch, rational oder ästhetisch ist, vor den Richterstuhl der prüfenden Vernunft zu ziehen. Daraus entsteht ein gesetzmäßiger Streit der Fakultäten, der nie aufhören kann und nie aufhören darf. „Alle Satzungen der Regierung, weil sie von Menschen ausgehen, wenigstens von diesen sanktioniert werden, bleiben jederzeit der Gefahr des Irrtums

oder der Zweckwidrigkeit unterworfen..... Folglich kann die philosophische Fakultät ihre Rüstung gegen die Gefahr, womit die Wahrheit, deren Schutz ihr aufgetragen ist, bedroht wird, nie ablegen, weil die oberen Fakultäten ihre Begierde zu herrschen nie ablegen werden." [2]) Es ist deutlich, daß sich hier mit dem Gegensatz der Wissenschaften untereinander der andere verbindet, in dem die freie Forschung, das Wahrheitssuchen mit den Mächtigen dieser Erde steht. Die Forderungen religiöser Toleranz und bürgerlicher Freiheit treten auf und der Philosoph ist berufen, sie an die Regierung zu stellen, die ihrerseits verpflichtet ist, ihn zu hören. Handelt es sich doch um die Wahrheit. Und lassen wir die äußere Hülle, den Fakultätsmantel, fallen, so steht der Philosoph da als Sachwalter der Ideen. Sein Wirken ist dem großen entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang einzuordnen, den Geschichts-, Religions- und Rechtsphilosophie darstellten. Ein Recht, die erstere auch hier zu nennen, ist durch die sie beherrschende Idee von dem weltbürgerlichen Zustand gegeben.

Aus alledem ergibt sich die einzigartige Stellung der Philosophie und so darf auch die Betrachtung ihrer historischen Entwicklung Interesse für sich beanspruchen. Kant hat sich über sie nur gelegentlich geäußert. Bekannt ist sein spöttisches Wort über die Gelehrten, denen die Geschichte der Philosophie selbst ihre Philosophie ist [3]). Er rechnete aber doch, wie schon gesagt worden, eine historische Übersicht zum System der reinen Vernunft. Eine solche erhalten wir am Schluß der „Kritik der reinen Vernunft". Kant geht hier aus von dem transzendentalen Gesichtspunkt der Natur der menschlichen Vernunft. Ihr entspricht es, daß im Kindesalter der Philosophie die Menschen davon anfingen, „zuerst die Erkenntnis Gottes und die Hoffnung oder wohl gar die Beschaffenheit einer anderen Welt zu studieren". Damit sind die Themen der Theologie und der Moral angegeben. Aus der ersteren entwickelt sich dann die spekulative Vernunft und mit ihr beginnt Philosophie im eigentlichen Sinne. Von hier aus kann nun die historische Darstellung beginnen und Kant gruppiert seine Übersicht nach den drei Prinzipien des Gegenstandes, des Ursprungs und der Methode. Eine entwicklungsgeschichtliche Betrachtung wird nur an die letzte angeknüpft. Es wird eine naturalistische und eine

szientifische unterschieden und diese dann in die dogmatische und skeptische geteilt. Gemeinsam ist beiden die Verpflichtung, systematisch zu verfahren, ihre wichtigsten Vertreter waren Wolff und Hume. Und nun kommt Kant zu der bekannten Einordnung seines Systems durch den Satz: „Der kritische Weg ist allein noch offen.“ Zur Ergänzung kann hier die Vorrede zur ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ dienen. Kant erinnert hier an das wechselnde Schicksal der Metaphysik, charakterisiert die Entwicklungsstadien des Dogmatismus und Skeptizismus, gedenkt des vergeblichen Versuches einer Physiologie des Verstandes durch Locke, und schildert, wie darauf der Dogmatismus eine neue Herrschaft begann, bis dann ein Zustand des Indifferentismus eintrat. Diesen Verfall der Metaphysik betrachtet Kant als eine geschichtliche Notwendigkeit: „Alle falsche Kunst, alle eitele Weisheit dauert ihre Zeit; denn endlich zerstört sie sich selbst, und die höchste Kultur derselben ist zugleich der Zeitpunkt ihres Unterganges.“ [4]) Daß es bei diesem Zustande nicht bleiben könne, wird behauptet unter Berufung „auf das unwiderstehliche Gesetz der Notwendigkeit“. Der menschliche Geist kann unmöglich metaphysische Untersuchungen ganz aufgeben, und so erscheint denn die kritische Philosophie ebenfalls als geschichtlich gefordert. Sie tritt auf im „Zeitalter der Kritik“, in dem die Vernunft zu dem beschwerlichen Geschäft ihrer Selbsterkenntnis überging. Der Autor tritt hinter seinem Werke zurück, ist es doch nicht eine auf seine persönliche Anschauung gegründete Philosophie, die er vorträgt, sondern er spricht im Namen der Vernunft oder diese spricht durch ihn. So ist die scheinbar so anmaßliche Aufforderung einer stückweisen Untersuchung der in den „Prolegomenen“ enthaltenen Lehren zu verstehen: „In unserm denkenden Zeitalter läßt sich nicht vermuten, daß nicht viele verdiente Männer jede gute Veranlassung benutzen sollten, zu dem gemeinschaftlichen Interesse der sich immer mehr aufklärenden Vernunft mit zu arbeiten, wenn sich nur einige Hoffnung zeigt, dadurch zum Zweck zu gelangen.“ [5]) Die Garantie hierfür leistet die kritische Betrachtung. Demnach ist die kritische Philosophie ein Endzustand. Dies ist darin begründet, daß sie allein imstande ist, ein System der reinen Er-

kenntnis zu liefern, in ihr allein kann es die menschliche Vernunft zur völligen Befriedigung bringen.

Eine neue Gelegenheit, sich mit der Geschichte der Philosophie zu beschäftigen, wurde Kant geboten durch die von der Berliner Akademie der Wissenschaften für das Jahr 1791 gestellte Preisaufgabe, welche nach den Fortschritten der Metaphysik in Deutschland seit Leibniz' und Wolffs Zeiten fragte. Umfangreiche Bruchstücke, deren ursprünglicher Zusammenhang sich allerdings aus Rinks Veröffentlichung nicht mehr herstellen läßt, liegen vor. In ihnen lehnt Kant eigentlich die ganze Fragestellung ab. Er meint, daß Metaphysik ihrem Wesen und ihrer Endabsicht nach ein vollendetes Ganze sei und deshalb nicht wie ohne Ende fortschreitende Wissenschaften fragmentarisch behandelt werden könne. Er betrachtet also die Geschichte der Metaphysik von der Begriffsbestimmung aus, welche er dieser gegeben hatte. So unterscheidet er die Transzendentalphilosophie von der eigentlichen Metaphysik, welche von der Erkenntnis des Sinnlichen zu der des Übersinnlichen fortschreiten will. Aber indem er diesen versuchten Fortschritt als Problem der Vernunft ohne jede Beziehung zur wirklichen Entwicklung faßt, scheidet die Geschichte der Metaphysik in diesem Sinne aus. Es bleibt so nur die Transzendentalphilosophie, als deren Stadien wieder bezeichnet werden: Dogmatismus, Skeptizismus, Kritizismus. Diese Zeitordnung erscheint ihm in der Natur des menschlichen Erkenntnisvermögens gegründet [6]). Auch jetzt wird gesagt, daß die Metaphysik durch die kritische Betrachtung in einen beharrlichen Zustand würde versetzt werden. So zeigt sich wiederum, daß Kant die Geschichte der Philosophie nach den genannten Kategorien vorstellte, und er hat im Jahre 1795 im Sinne dieser Betrachtung Morgenstern als den Mann bezeichnet, „der eine Geschichte der Philosophie nicht nach der Zeitfolge der Bücher, die darin geschrieben worden, sondern nach der natürlichen Gedankenfolge, wie sie sich nach und nach aus der menschlichen Vernunft hat entwickeln müssen, abzufassen imstande ist, so wie die Elemente derselben in der Kritik d. r. V. aufgestellt werden". [7])

Dies etwas dürftige Material wird nun in höchst interessanter

Weise vermehrt durch zwei lose Blätter, welche beide den neunziger Jahren angehören dürften. In dem ersten, F 3, heißt es: „Von einer philosophierenden Geschichte der Philosophie. Alle historische Erkenntnis ist empirisch und also Erkenntnis der Dinge wie sie sind; nicht daß sie notwendig so sein müssen. — Das Rationale stellt sie nach ihrer Notwendigkeit vor. Eine historische Vorstellung der Philosophie erzählt also, wie man und in welcher Ordnung bisher philosophiert hat. Aber das Philosophieren ist eine allmähliche Entwicklung der menschlichen Vernunft und diese kann nicht auf dem empirischen Wege fortgegangen sein oder auch angefangen haben und zwar durch bloße Begriffe. Es muß ein Bedürfnis der Vernunft (ein theoretisches oder praktisches) gewesen sein, was sie genötigt hat von ihren Urteilen über Dinge bis zu den Gründen, bis zu den ersten hinaufzugehen. Anfangs durch gemeine Vernunft z. B. von den Weltkörpern und ihrer Bewegung. Aber man kam auch auf Zwecke: Endlich aber, da man bemerkt, daß man über alle Dinge Vernunftgründe aufsuchen könne, so fing man an, seine Vernunftbegriffe (oder die des Verstandes) aufzuzählen, vorher aber das Denken überhaupt ohne Objekte zu zergliedern. Jenes geschah durch Aristoteles, dieses noch früher durch die Logiker.

Eine philosophische Geschichte der Philosophie ist selber nicht historisch oder empirisch, sondern rational, d. i. a priori möglich. Denn ob sie gleich Fakta der Vernunft aufstellt, so entlehnt sie solche nicht von der Geschichtserzählung, sondern sie zieht sie aus der Natur der menschlichen Vernunft als philosophische Archäologie. Was hat die Denker unter den Menschen vermocht über den Ursprung, das Ziel und das Ende der Dinge in der Welt zu vernünfteln? War es das Zweckmäßige in der Welt oder nur die Kette der Ursachen und Wirkungen oder war es der Zweck der Menschheit selbst, wovon sie anfingen“? Methodisch wichtiger sind die Ausführungen in F 5. Hier findet sich die interessante Frage: „Ob eine Geschichte der Philosophie mathematisch abgefaßt werden könne? Wie der Dogmatism, aus ihm der Skeptizism, aus beiden zusammen der Kritizism habe entstehen müssen. Wie ist es aber möglich, eine Geschichte in ein Vernunftsystem zu bringen, welches Ableitung des Zufälligen aus

einem Prinzip und Einteilung erfordert?" Weiter wird die Frage erörtert, ob sich ein Schema zu der Geschichte der Philosophie entwerfen lasse, als ob die Philosophen es selbst vor Augen gehabt hätten. Die Antwort lautet: „Ja! wenn nämlich die Idee einer Metaphysik der menschlichen Vernunft unvermeidlich aufstößt und diese ein Bedürfnis fühlt, sie zu entwickeln." Am klarsten aber treten Kants Ideen über eine Geschichte der Philosophie in den folgenden Sätzen hervor: „Eine Geschichte der Philosophie ist von so besonderer Art, daß darin nichts von dem erzählt werden kann, was geschehen ist, ohne vorher zu wissen, was hätte geschehen sollen, mithin auch was geschehen kann.... Denn es ist nicht die Geschichte der Meinungen, die zufällig hier oder da aufsteigen, sondern der sich aus Begriffen entwickelnden Vernunft..... Die Philosophie ist hier gleich als ein Vernunft-Genius anzusehen, von dem man verlangt zu kennen, was er hat lehren sollen und ob er das geleistet hat. — Um dahinter zu kommen, muß man untersuchen, was und wann man an der Metaphysik für ein so großes Interesse bisher genommen hat. Man wird finden, daß es nicht die Analysis der Begriffe und Urteile, die sich auf Gegenstände der Sinne anwenden lassen, sondern das Übersinnliche sei, vornehmlich sofern darauf praktische Ideen gegründet sind."

In der Schrift über den „Mutmaßlichen Anfang der Menschheitsgeschichte" brauchte Kant einmal die Wendung, daß die Philosophie ihren Weg durch Begriffe nehme [8]). Diese Methode kann ihre volle Anwendung eigentlich nur finden bei der Geschichte der Philosophie. Herrscht doch in der Menschheitsentwicklung nicht die Vernunft, sondern die irrationalen Triebe und Leidenschaften der Individuen. Dagegen handelt jene von der sich aus Begriffen entwickelnden Vernunft, es kann hier also in eigentlichem Sinne gesagt werden, daß sie ihren Weg durch Begriffe nehme. Eine rationale Konstruktion ist deshalb möglich. Auch hier gibt es einen Leitfaden a priori, er ist gegeben durch das Interesse der Vernunft, das auf das Übersinnliche gerichtet ist. Im Streben danach ist diese aber gebunden an eine ganz bestimmte Fragestellung, welche sich aus der Natur des menschlichen Erkenntnisvermögens mit Notwendigkeit ergibt. So äußert sich diese

Tendenz denn ursprünglich ohne jede kritische Vorsicht im Dogmatismus, es erfolgt der Rückschlag im Skeptizismus und aus beiden folgt dann die Epoche der kritischen Philosophie. Das Schema Thesis, Antithesis und Synthesis ist hier klar gegeben. Diese Entwicklung ist eine notwendige. Auf sie paßt ganz besonders gut das Wort: „Das Historische dient nur zur Illustration, nicht zur Demonstration.“ [9]) So hat Kant auch in den Bruchstücken zu den Fortschritten der Metaphysik die Geschichte dargestellt. Damit ist aber gesagt, daß die treibenden Kräfte der Entwicklung nicht innerhalb der historischen Erscheinungen zu suchen sind, sondern ihren Ursprung haben in einem überhistorischen, d. h. in einem metaphysischen Prinzip.

An dieser Stelle erscheint auch ein Hinweis auf Kants letztes Werk wohl am Platze zu sein. Wenn auch der Versuch, über die Ausführung des in zahllosen Fassungen wiederkehrenden Programmes Vermutungen auszusprechen, hier als aussichtslos unterlassen werden soll, so läßt sich doch mit Sicherheit sagen, daß Kant unter dem höchsten Standpunkt der Transzendentalphilosophie ein philosophisches Erkenntnissystem begriff, „welches a priori die Gegenstände der reinen Vernunft in Einem System verbunden darstellt. Diese Gegenstände sind Gott, die Welt und der dem Pflichtbegriff unterworfene Mensch in der Welt. All der Wesen.“ [10]) In dieser Formulierung ist ein methodologisches und ein metaphysisches Problem angedeutet. In erster Beziehung wird gesucht nach einem „allgemeinen Prinzip der theoretisch spekulativen und moralisch praktischen Vernunft“, es sollen „die Subjekte sowohl als das Objekt in Einem ganzen Inbegriffe der reinen synthetischen Erkenntnis a priori befaßt werden“ [11]). Diesem Problem der Methode entspricht dann das einer Vereinigung von Natur und Freiheit. So heißt es einmal: „Gott und die Welt. Der ganze übersinnliche und der ganze Sinnengegenstand im l o g i s c h e n und r e a l e n Verhältnis aufeinander vorgestellt“. Eine Anmerkung zu dieser Stelle erläutert sie noch weiter: „Das logische Verhältnis ist das der Einerleiheit und Verschiedenheit: das reale das der Wirkung und Gegenwirkung in Ansehung der Kausalität der Subjekte.“ [12]) Während über die erste Frage brauchbare Gedanken kaum entwickelt werden, ist die zweite vielfach

erörtert. Die Lösung ergibt wieder der Gottesgedanke: „Ein Wesen, das ursprünglich für Natur und Freiheit allgemein gesetzgebend ist, ist Gott.“ [13]) Weiter wird das Verhältnis Gottes zu beiden untersucht. Es heißt in bezug auf erstere: „Unter dem Begriffe von Gott denkt sich die Transzendentalphilosophie eine Substanz von der größten Existenz in Ansehung aller aktiven, von allen Sinnenvorstellungen unabhängigen (reinen Vernunftvorstellungen a priori) aktiven Eigenschaften (Realität) begabtes, sich selbst erkennendes, allen wahren Zwecken nach Verstand, Urteilskraft und Vernunft des Menschen angemessenes höchstes Wesen (ens summum, summa Intelligentia, summum Bonum) in aktivem Verhältnis auf das Ganze aller Gegenstände der Sinnenvorstellung, so daß die Einteilung gemacht wird: Gott und die Welt im Verhältnis aufeinander.“ [14]) So sollte denn die Untersuchung mit den Fragen: Was ist ein Gott? Ist ein Gott? beginnen. Das Verhältnis zwischen Gott und Welt darf nun nicht im Sinne des Pantheismus gedacht werden, oft spricht Kant in seinem letzten Werke von und gegen Spinoza. Er unterscheidet All und Welt. „Das All (universum) ist von der Welt, deren es viele geben kann, zu unterscheiden. Jenes gehört zu den Ideen und der Transzendentalphilosophie.“ [15]) Deshalb ist Gott nicht „Weltbewohner“, sondern „Inhaber“. Als das erstere wäre er Weltseele. Bei diesem Gegensatz ist nun notwendig eine Vermittlung zu denken: „Es muß in diesem Verhältnisse ein Verbindungsmittel beider in einem Ganzen geben, und das ist der Mensch, der als Naturwesen, doch zugleich Persönlichkeit ist, um das Sinnenprinzip mit dem Übersinnlichen zu verknüpfen.“ [16]) In ihm ist „das übersinnliche Prinzip der Freiheit“, und der kategorische Imperativ realisiert den Begriff von Gott.

Kritische Bedachtsamkeit scheint es mir zu gebieten, nur vorsichtige Folgerungen aus diesen Sätzen zu ziehen. Es wäre wohl möglich, aus manchen Worten kühnere Schlüsse abzuleiten, aber es ist zu bedenken, daß Kant oft auch die Ideen anderer zu formulieren sich bemühte, so daß schwer das Eigene von dem Fremden zu unterscheiden ist, um so mehr, als der altersschwache Denker diese Fähigkeit selbst verloren hatte. So soll hier nur darauf hingewiesen werden, daß Kant, dem allgemeinen Zuge der Transzendental-

philosophie folgend, ein Gesamtsystem zu entwerfen begann, das Gott und Welt im Menschen vereinigt dachte. Die Aktivität des göttlichen Wesens wurde in der Natur und in den sittlichen Geboten, wie die praktische Vernunft sie aufstellt, gefunden. Mit diesen Bestimmungen geriet Kant in die gefährliche Nähe des Pantheismus. Und es treten nun in dem letzten Manuskript zahlreiche Versuche auf, ein reales Verhältnis von Gott und Welt zu denken. Eine Lösung des Problems läßt sich nicht aufweisen. Zwei Gedanken standen jedoch fest: der, daß Gott für Natur und Freiheit gesetzgebend und daß der Mensch das Verbindungsmittel beider sei. Und ebenso deutlich ist, daß alle diese Überlegungen Ideen fortsetzten, welche unter dem Einfluß der Religionsphilosophie schon vorbereitet waren. Mehr als einen Rahmen für sie hat Kant nicht zu geben vermocht.

Kants Lehre von der Entwicklung in der kritischen Periode liegt nunmehr abgeschlossen vor und sie soll in einer letzten Übersicht mit den Anschauungen seiner Frühzeit verglichen werden. Da drängt sich als wichtigstes Resultat wohl die Einsicht auf, daß in Kants Denken durch einen Zeitraum von 45 Jahren hindurch eine große Kontinuität herrschte. Er hat seit seiner naturphilosophischen Hauptschrift aus dem Jahre 1755 die beiden Erscheinungen: Natur und Mensch in einer Entwicklung von ursprünglichen natürlichen Bedingungen aus zu einem höheren in unendlicher Entfernung liegenden Ziel gedacht. Er verband damit die Idee, daß diese Entwicklung eine planvoll angelegte, Gesetzen gehorchende sei. Ebenso ist er, ohne je eine Änderung zuzulassen, auf dem dualistischen Standpunkte geblieben und hat jeden Versuch einer pantheistischen Interpretation des Geschehens abgelehnt.

Der Durchführung seines Entwicklungsgedankens für die beiden bezeichneten Erscheinungsreihen stellten sich nun verschiedene Schwierigkeiten entgegen. Für die Natur galt ihm als herrschendes Prinzip der Mechanismus mit der Einschränkung, daß er ihn nicht als einzige Ursache der Ordnung auffaßte. Indem er an dem Theodizeegedanken festhielt, versuchte er in bewußtem Gegensatz zu Leibniz den Beweis für ihn aus der in den Dingen zu beobachtenden Harmonie abzuleiten, deren Er-

klärung er allerdings aus dem Gedanken einer den Erscheinungen zugrundeliegenden rationalen Ordnung entnahm. Mit diesen Mitteln versuchte er dann im Anschluß an Newton, Leibniz, Shaftesbury und Buffon ein System zu entwerfen, das in entwicklungsgeschichtlicher Betrachtung vom Universum bis zu allen seinen Teilen, von dem niedrigsten Lebewesen bis zum Menschen reichte. Es war selbstverständlich, daß dieser als ein physisches Wesen zu dem Zusammenhang des Ganzen gehörte und daß sein Geschick, nur von dieser Seite betrachtet, durchaus mit dem seines Wohnplatzes verbunden war. Aber das den Menschen Auszeichnende lag darin, daß er ein vernunftbegabtes und deshalb freies Wesen war. Die erstere Eigenschaft stellte ihn aus dem Umkreis der Tierwelt insofern heraus, als er dadurch sein Geschick selbst bestimmen konnte und einen über die Zeiten reichenden geschichtlichen und Kulturzusammenhang stiftete. Damit war eine andere Bestimmung des Menschen ausgesprochen: die zur bürgerlichen Gesellschaft. Während die Naturanlagen eines einzelnen Tieres in ihm zur vollen Ausbildung gelangten, war eine Entwicklung der Menschheit nur in der Gattung zu denken möglich. Mit dieser Einsicht, welche das Glückbedürfnis des Individuums nicht befriedigte, trat dann im Zusammenhang mit den ethischen Postulaten die Forderung eines künftigen, die erhoffte Erfüllung bringenden Lebens auf. Diese Erkenntnisse kristallisierten sich schließlich um ein einziges Erlebnis, das des Sollens, auf dem die Lehre von der intelligiblen Freiheit aufgebaut wurde. In ihr fand die Anschauung von der doppelten Bestimmung des Menschen ihren vollendeten Ausdruck. So erhalten alle Wissenschaften vom Menschen, wenn sie sich nicht auf die Beschreibung seiner körperlichen und seelischen Eigenschaften beschränken, ihr gemeinsames Prinzip.

Mit der Unterscheidung von Natur und Freiheit war zuerst ein anscheinend unüberbrückbarer Gegensatz geschaffen. Nach einer Synthese drängte aber die ethische Forderung und nicht zum wenigsten auch das Glückseligkeitsbedürfnis, welche dadurch Bürgerrecht in einer intelligiblen Welt erhielt, als Kant sie in dem Begriff des höchsten Gutes mit dem Ideal der sittlichen Vollkommenheit unlöslich verknüpfte. So ergab sich für das Individuum ein Ziel, zu dem es in seinem irdischen Leben hinstrebte,

mit der Gewißheit in einem zukünftigen Leben, das dem in einer intelligiblen Welt gleich gesetzt wurde, sich ihm mehr und mehr zu nähern. Eine Synthese war zwischen Natur und Freiheit im Übersinnlichen gestiftet. Die kritische Philosophie entwickelte diese Gedanken bis zu den Formulierungen der „Kritik der Urteilskraft". Sie zerstörte den alten Theodizeegedanken und verschob die Lösung der das menschliche Leben beherrschenden Antinomien in das Übersinnliche.

Der Begriff, unter dem nun die Bestimmung des Menschen gedacht wurde, war der des Endzweckes. So war für Geschichts-, Religions- und Rechtsphilosophie die regulative Idee gegeben, von denen aus ihre Systeme entworfen werden konnten. Ihr Eintreten in den Zusammenhang der kritischen Philosophie, wenn nach ihrem letzten systematischen Abschluß gefragt wird, geschah unter verschiedenartigen Bedingungen. Die Geschichtsphilosophie, ursprünglich ihren Grundlinien nach in der vorkritischen Periode entworfen, ging von dem Gedanken einer teleologischen Naturlehre aus, um dann die Idee der Vorsehung, die damit schon verbunden gewesen war, an seine Stelle zu setzen. Das Übersinnliche wurde zum gemeinsamen Urgrund von Natur und Freiheit. Indem Kant nun die Tatsachenwelt der Geschichte dem Mechanismus des Geschehens unterworfen ansah, konnte er, diesen Zusammenhang als Ganzes erhaltend, für ihn nach einer höheren Wertung fragen. Dazu führte das Postulat der moralischen Kultur der Menschheit. Als ihre Grundbedingung innerhalb des geschichtlichen Lebens wurde die Gründung einer weltbürgerlichen Gesellschaft gesetzt.

Es ist schon bemerkt worden, daß die geschichtsphilosophische Betrachtung nicht imstande war, das Individuum den in ihm enthaltenen ethischen Werten nach zu seinem Recht kommen zu lassen. Indem nun die Ethik das sittliche Verhalten des Menschen zugleich als ein solches zu Gott auffaßte, der dann als moralischer Weltbeherrscher aufgefaßt wurde, bereitete sich in der Religionsphilosophie eine Lösung des gekennzeichneten Problems vor. Nicht in den Rahmen dieser Betrachtung gehörte das persönliche Verhältnis des Menschen zu seinem Gott, es entzog sich als ein rein inneres Verhältnis jeder historischen Untersuchung. Sie konnte sich nur mit der Entwicklung des Kirchenglaubens beschäftigen, für welche

als regulative Idee der Gedanke der Herrschaft einer reinen Vernunftreligion als Endzustand galt. Nicht ohne eine gewisse Gewaltsamkeit gelang es Kant, die Entwicklung des Individuums zum Guten in den Zusammenhang der der Gattung in einer Kirchengemeinschaft einzuordnen. Und wenn die Notwendigkeit der letzteren in der Schwäche der menschlichen Natur gelegen war und sie doch anderseits dem von einem moralischen Weltbeherrscher gewollten Endziele als Hilfsmittel diente, so war an dieser Stelle eine sonst so nahe nicht erreichte Annäherung zwischen einer Erscheinungsreihe und dem göttlichen Wirken gewonnen worden. Und je mehr in dem alternden Kant die religiöse Stimmung zu-, das Vertrauen auf die eigene Kraft des Menschen aber abnahm, destomehr wurde die Entwicklung dem Boden der reinen Selbsttätigkeit des Individuums entzogen und hineinverlegt in die Sphäre eines göttlichen Wirkens in der Welt der Erscheinungen. Wie in der Ethik das Kriterium für das Böse in einem logischen Widerspruch gelegen war, so wurde es jetzt in der Geschichte gegenüber dem Guten zu einem sich selbst zerstörenden Prinzip.

Die Rechtsphilosophie, deren erste Ausbildung einer früheren Zeit angehörte, erfuhr ihren systematischen Abschluß erst am Ende der kritischen Periode. Auch sie wurde auf dem Gedanken der intelligiblen Freiheit aufgebaut und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung konstruierte die der rechtlichen Ordnung unterworfenen Erscheinungen in Hinblick auf das ethische Ideal, das dann auch hier eine Verbindung mit den religionsphilosophischen Lehren einging. Diese traten überhaupt zuletzt als die beherrschenden auf, und so wurde schließlich die Entwicklung der Menschheit durch die Kategorien des Bösen und des Guten begriffen, welche dadurch mit dem göttlichen Wesen in Beziehung standen, daß die sittlichen Vorschriften als göttliche Gebote aufgefaßt wurden.

Es vollzog sich damit im Denken Kants eine Entwicklung, die in gewissem Sinne zu Leibniz zurückführte. Früher hatte er an diesem getadelt, daß er den Theodizeegedanken auf die Geltung transzendenter Beziehungen begründet hätte. Er nahm auch zuerst einen anderen Weg. In seiner Ethik kam der Gegensatz zur mittelalterlichen Weltanschauung in dem Gedanken zur schärfsten Ausbildung, daß das Jenseits vom Diesseits aus begriffen werden

müsse, daß die höchste Vollendung in diesem einen Anspruch auf jenes begründe. Als Kant nun für den Satz von dem Fortschreiten der Menschheit zur moralischen Kultur einen Beweis aus der Erfahrung zu geben versuchte, wies er zuerst auf die Aufklärung hin. Später aber glaubte er auf solche empirischen Beweise verzichten zu müssen, er berief sich nur noch auf Geschichtszeichen und damit schließlich auf eine moralische Anlage, die auf eine Bestimmung des Menschen hinwies und so ihren Geburtsort im Transzendenten hatte. Die Geltung transzendenter Wahrheiten, die Geltung des Ideenzusammenhanges, der von der a priori begründeten sittlichen Forderung bis zu dem Gedanken einer intelligiblen Welt und eines Gottes führte, der zugleich Urheber der Gesetze der Natur und der Freiheit war, sicherte trotz des Widerspruches aller Erfahrung die Anschauung von der Aufwärtsentwicklung der Menschheit. Es war, in eine neue Form gegossen, der Glaube an die Bestimmung des Menschen nach dem Grabe. Und zu Gott führte die Einsicht von dem Unvollendetsein menschlichen Strebens und das Bedürfnis einer übernatürlichen Gnadenwirkung zur Erreichung des höchsten Gutes.

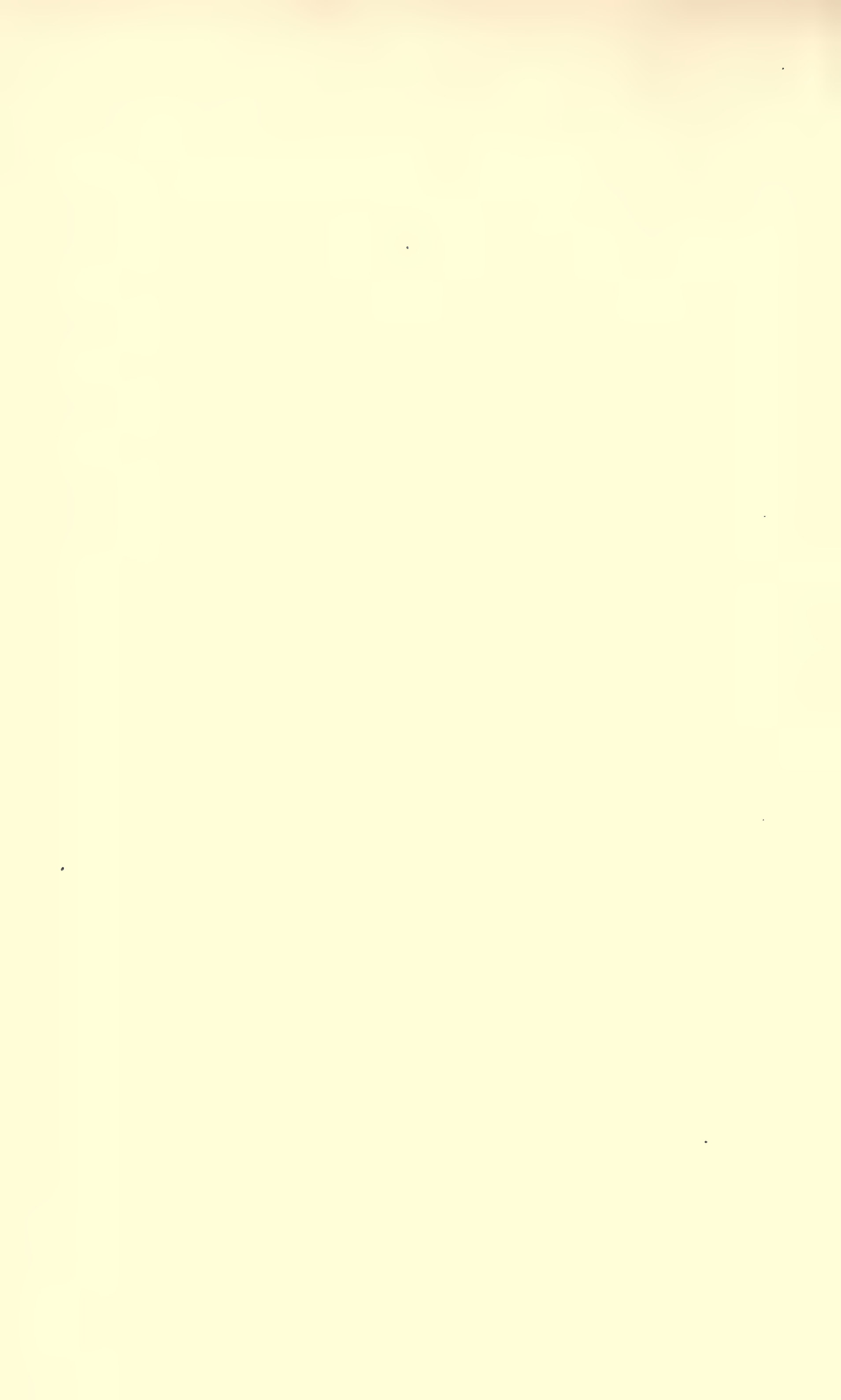
Zu ähnlichen Ergebnissen führte der Ausbau des Systems der reinen Vernunft. Es ist gezeigt worden, daß Geschichts-, Religions- und Rechtsphilosophie zur gemeinsamen regulativen Idee den Gedanken des Endzweckes haben und daß die Entwicklung als ein Fortschritt vom Bösen zum Guten aufgefaßt wurde. Aber diese Gedanken konnten doch nicht die Fruchtbarkeit erzeugen, die in ihnen lag, da die theoretische Philosophie stets die Kluft zwischen Natur und Freiheit offen hielt. Am ehesten war noch eine Anknüpfung da möglich, wo es Systeme in der Wirklichkeit gab, die wenigstens als eine Vorbereitung des postulierten Endzustandes sich darstellten. Solche waren Staat und Kirche. Am wenigsten genügte der Forderung der Vernunft die Geschichte und indem Kant nun hier an dem Gedanken eines rein maschinenmäßigen Ganges der Ereignisse festhielt, riß er das Zusammengehörige wieder auseinander. Der Idee, die es verknüpfte, fehlte die Anwendung auf die Erfahrung. Am reinsten mußte sich die Forderung der rationalen Konstruktion eines Geschehens sich realisieren lassen in der Geschichte der Philosophie, da deren Vernunftursprung zu

erweisen war. Aber auch hier verzichtete Kant auf einen Beweis aus dem wirklichen Ablauf und konstruierte statt dessen das System einer aus dem Wesen der Vernunft sich ergebenden notwendigen Entwicklung. Und trotz all dieser negativen Ergebnisse der auf die Erfahrung gerichteten Forschung hielt er an dem Entwicklungsgedanken fest. Wo war aber dann eine Garantie für ihn zu finden? Denken wir an das Wort von der sich loswindenden Vernunft, das von dem sich selbst zerstörenden Bösen und das von der in der Geschichte der Philosophie liegenden notwendigen Entwicklung, so kann kein Zweifel sein, daß sie im Transzendenten lag. Ob Kant in seinem letzten Werk durch den Gedanken der Aktivität Gottes in Natur und Freiheit die früher von ihm gezogene Grenze überschreiten wollte, wissen wir nicht. Ansätze dazu hat er früher schon gemacht, aber er hielt prinzipiell, wenn auch nicht ohne in Widerspruch mit sich selbst zu geraten, an der Unverwertbarkeit dieser Idee für die Erkenntnis fest. Daß ein höchstes Wesen aber Ursprung und Ziel alles Wirklichen sei, stand ihm fest, es war für ihn das große Geheimnis, das die Gegensätze des Denkens versöhnt in sich tragen mußte und zu dem seine religiöse Sehnsucht ihn drängte. So kam Kant nicht selbst zur Vollendung der in seinem Denken sich vorbereitenden letzten Synthese, aber er lieferte seinen Nachfolgern die konstitutiven Ideen ihrer sensible und intelligible Welt zugleich umfassenden entwicklungsgeschichtlichen Systeme.



VIII.

Der Entwicklungsbegriff und die Lehre vom Apriori.



Der Versuch, in das Wesen der Kantischen Erkenntnistheorie einzudringen, kann auf verschiedenen Wegen unternommen werden. Es ist möglich, die kritische Philosophie als Vermittlerin zwischen rationalistischer und empiristischer Erkenntnistheorie darzustellen, oder es kann in Hinblick auf eigene Formulierungen Kants ihr Ort zwischen Dogmatismus und Skeptizismus angegeben werden. Eine historische Orientierung würde dem Gedanken zugrunde liegen, der hier an die Spitze der Untersuchung gestellt werden soll. Die neuere Philosophie nimmt ihren erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt vom erkennenden Ich. Aber schon bei Descartes und in der Folgezeit steht das Kriterium der Wahrheit in gar keiner oder nur in loser Beziehung zu dieser letzten Bedingung alles Erkennens. Das Ich gibt nur den Raum für Wahrheiten, aber es erzeugt sie nicht. Kant ist der erste, der die Abhängigkeit des Erkennens vom Ich nachweist. Er geht aus von dem Gedanken eines Systems der Erkenntnis, welches den der Einheit der Erkenntnisse in sich schließt, und er zeigt, daß diese Einheit nur abzuleiten ist aus dem Ich. Dies ist aber nur dadurch möglich, daß dies Ich als Funktion betrachtet wird. So kann erst an die Stelle des Gegebenseins von Wahrheiten unter der gleichbleibenden Bedingung eines Ichbewußtseins der Gedanke ihres Entspringens aus einer gemeinsamen Wurzel gesetzt werden. Die Funktion des Ich ist eine synthetische, durch sie erhält alle Erkenntnis die Einheit eines gedanklichen Zusammenhanges. Dies drückt Kant aus durch den Gegensatz der empirischen und der reinen Apperzeption. „Diese Beziehung geschieht dadurch noch nicht, daß ich jede Vorstellung mit Bewußtsein begleite, sondern daß ich eine zu der andern *hinzusetze* und mir der Synthesis derselben bewußt bin. Also nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen *in einem Bewußtsein* verbinden kann, ist es möglich,

daß ich mir die Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle, d. i. die analytische Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgendeiner synthetischen möglich"[1]).

An der Ichfunktion ist bis jetzt nur hervorgehoben worden, daß sie Einheitsfunktion ist. Sie ist aber zugleich objektivierende Funktion. Dies kann in verschiedenem Sinne gedeutet werden. Zuerst kann dadurch nur ausgedrückt sein sollen, daß jeder Satz als geltende Wahrheit von einem Bewußtsein gedacht wird oder gedacht werden kann. Er wäre dann Objekt für ein solches Bewußtsein, aber die Bestimmung, daß er es ist, würde nicht zu seinem Inhalte gehören. Dies ist erst dann der Fall, wenn die vereinheitlichende Tendenz sich auf etwas erstreckt, dem die Verbindung noch fehlt, wo nur ein Nacheinander des Ablaufs gegeben ist, das als rein subjektiver Vorgang eben jene Einheit noch vermissen läßt. Hier ist die objektivierende Funktion und nur sie vereinheitlichend. So kann Kant sagen: „Erkenntnisse bestehen in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt. Objekt aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist. Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorstellungen Einheit des Bewußtseins in der Synthesis derselben. Folglich ist die Einheit des Bewußtseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Gültigkeit, folglich, daß sie Erkenntnisse werden, ausmacht, und worauf folglich selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht."[2])

Es ist deutlich, daß diese ganze Betrachtungsweise nur möglich ist, wenn das Vorhandensein eines Sytems der Erkenntnis zugegeben wird. Alle die soeben entwickelten Gedanken gruppieren sich um den der Einheit. Wird diese geleugnet, so bedarf es nicht des Ich als einer synthetischen Funktion. Dies ist die Stellung des Empirismus, wie ihn Locke inkonsequent, Hume konsequent vertrat. Den Beweis, den der letztere führte, daß aus dem Nacheinander von Eindrücken niemals objektiv geltende Sätze entspringen könnten, konnte Kant übernehmen, er hat sich deshalb niemals um ihn bemüht, sondern die Erfahrung schlechthin als ungeordneten Stoff angenommen. Aber er setzte den empiristischen Lehren

das bei ihm zu keiner Zeit ernstlich erschütterte Bewußtsein von dem Vorhandensein allgemeingültiger und notwendiger Sätze entgegen. Er überwand jene Einwände auch durch die Gewißheit, daß selbst Hume das Problem der objektiven Gültigkeit in seiner ganzen Schwere nicht empfunden hatte. Das Recht zu seinem Standpunkte entnahm Kant aus der für ihn feststehenden Gewißheit der Sätze der mathematischen Naturwissenschaft. Auch erlaubte die Einsicht in das kombinatorische Verfahren des Denkens, wie es im Ideenbegriff zur höchsten Vollendung tendierte, einen Rückschluß auf sein Wesen überhaupt als einer synthetischen Funktion.

Von dem Kantischen Begriff der synthetischen Funktion des Bewußtseins läßt sich nun eine psychologische Ansicht gar nicht wegdenken. Es ist die Ansicht von der Spontaneität des Ichs, wie Leibniz sie gelehrt und wie die deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts sie fast allgemein übernommen hat. Nur so kann der Gedanke des „Hinzusetzens", wie ihn Kant anwendet, um den Begriff der transzendentalen Apperzeption auszudrücken, verstanden werden. Die Gefahr einer rein psychologischen Interpretation wird aber sofort durch die Erinnerung beseitigt, daß die vereinheitlichende Funktion zugleich objektivierende ist. Sie bezieht das von ihr zu Verbindende gewissermaßen nicht in sich hinein, so daß es mit ihr vergeht, sondern stellt es aus sich heraus. Wie ein Kunstwerk für sich besteht, unabhängig von seinem Schöpfer, ohne den es doch nicht möglich ist, so dies System der Erkenntnisse. Dieser Gedanke darf aber doch nicht überspannt werden bis zur Behauptung, daß Wahrheiten gelten, auch wenn sie nicht gedacht werden. Jede Wahrheit kann nur in Worten oder Formeln ausgesprochen werden. Vorher aber muß sie gedacht sein. Die noch nicht verbundenen Elemente einer Wahrheit sind an sich tot, wie die Typen einer unentzifferten Schrift. Erst durch ein sie auffassendes Bewußtsein, das die Möglichkeit einer Beziehung in die Wirklichkeit des Verstehens setzt, werden sie wirklich. Nur als ein symbolischer Ausdruck darf jene Wendung zugelassen werden. Sie läßt sich am ehesten rechtfertigen für das Gelten rein formallogischer Beziehungen, aber nicht für Kants Begriff der objektiven Gültigkeit, der, wie das oben gegebene Zitat

zeigt, das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt denkt.

Das Recht einer psychologischen Fragestellung in bezug auf die synthetische Funktion ist dadurch erwiesen. Und es lassen sich Worte Kants anführen, welche mit dieser Auffassung übereinstimmen. In dem wichtigen Paragraphen „Von den Prinzipien einer transzendentalen Deduktion überhaupt" wird die Möglichkeit einer empirischen Deduktion der Begriffe des Raumes und der Zeit und der Kategorien abgelehnt. Darauf heißt es weiter: „Indessen kann man von diesen Begriffen, wie von allem Erkenntnis, wo nicht das Prinzipium ihrer Möglichkeit, doch die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung aufsuchen; wo alsdann die Eindrücke der Sinne den ersten Anlaß geben, die ganze Erkenntniskraft in Ansehung ihrer zu eröffnen und Erfahrung zustande zu bringen, die zwei sehr ungleichartige Elemente enthält, nämlich eine Materie zur Erkenntnis aus den Sinnen und eine gewisse Form, sie zu ordnen, aus dem innern Quell des reinen Anschauens und Denkens, die bei Gelegenheit der ersteren in Ausübung gebracht werden und Begriffe hervorbringen." Es wird dann Lockes gedacht und die Grenze zwischen seinen Untersuchungen und dem Gedanken einer Deduktion scharf gezogen. Während diese eine quaestio juris ist, wäre jene eine quaestio facti, und sehr schön wird im Gegensatz zur transzendentalen Deduktion gesprochen von einer Erklärung des Besitzes einer reinen Erkenntnis[3]). Dementsprechend geht auch Kant diesen Weg da, wo es sich darum handelt, in Vorbereitung einer Deduktion einen Ausgangspunkt für sie zu gewinnen. So heißt es an einer bekannten Stelle der transzendentalen Analytik: „Wir werden also die reinen Begriffe bis zu ihren ersten Keimen und Anlagen im menschlichen Verstande verfolgen, in denen sie vorbereitet liegen, bis sie endlich bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt und durch eben denselben Verstand, von den ihnen anhängenden empirischen Bedingungen befreiet, in ihrer Lauterkeit dargestellt werden." [4])

Damit ist das Thema einer Untersuchung angedeutet, die, sich ihres prinzipiellen Unterschiedes von der erkenntniskritischen Fragestellung vollbewußt, sich richtet auf die „Erklärung des

Besitzes einer reinen Erkenntnis" bei Kant. In den bisher herangezogenen Zitaten traten Bezeichnungen wie „Keime und Anlagen" auf, welche an entwicklungsgeschichtliche Lehren, die früher dargestellt wurden, erinnern und von diesem Standpunkte aus einer Betrachtung unterzogen werden können. Es kann ja auch gar kein Zweifel sein, daß alle Erkenntnistheorie vom wirklichen Erkennen, d. h. von Vorgängen, ausgeht. Es wird also schlechthin als Tatsache gesetzt und eine phänomenologische Untersuchung würde versuchen, die verschiedenen Arten desselben nach ihrem Gegegebensein zu beschreiben. Und ebenso selbstverständlich ist, daß zu den einzelnen Arten und Vorgängen des Erkennens ein Bewußtsein hinzugedacht wird, das sie erlebt. Wie es zu denken, ist dann Sache weiterer Interpretation, die in der Regel nicht unabhängig ist von der Lösung der erkenntnistheoretischen Fragen. Welche Stellung Kant einnahm, ist nunmehr zu untersuchen.

Das Prinzip der transzendentalen Apperzeption wurde gewonnen aus der Betrachtung der Einheit der Erkenntnis. Aber dies System zeigt neben dieser letzten formalen Bestimmung spezifische, inhaltlich verschiedene Vereinheitlichungen an sich. In den Sätzen von Raum und Zeit und den Grundsätzen des reinen Verstandes sind solche Artikulationen gegeben. Dem „Radikalvermögen" [5]) gegenüber sind sie Teilfunktionen. So kann nach ihrem Zusammenhang als Funktion gefragt werden. Gibt es ein Etwas, dessen Funktionen sie sind? Diese Frage hat für das „Radikalvermögen" keinen Sinn. Das Bewußtsein von der synthetischen Funktion des Ich müßte doch immer wieder einem Bewußtsein angehören, dieses dann einem noch höheren usw., es würde sich eine Herbart'sche Reihe ergeben. Anders liegt es bei den Teilfunktionen. Sie setzen ein vereinigendes Ganze voraus. Hier verwertet Kant nun den Begriff eines Seelenvermögens. Eine Definition dieses Begriffes findet sich bei ihm nicht. Es soll allgemein damit gesagt werden, daß die verschiedenen seelischen Vorgänge sich in bestimmte Gruppen, die jede für sich durch ein bestimmtes Merkmal gedacht werden, zusammenfassen lassen. Auch wird damit der Gedanke der Tätigkeit verbunden im Gegensatz zur Empfänglichkeit, doch wird dieser Unterschied nicht

streng durchgeführt, da auch die Sinnlichkeit ein Vermögen genannt wird. Bekanntlich werden von Kant unterschieden: Sinnlichkeit, Verstand, Urteilskraft, Vernunft. In dieser Beziehung hat er sie als Einteilungsprinzipien seines Systems der reinen Philosophie vorgestellt, wie dies aus der Einleitung zur „Kritik der Urteilskraft“ und besonders aus seinem Brief an Reinhold vom 28. Dez. 1787 hervorgeht: „Der Vermögen des Gemüts sind drei. Erkenntnisvermögen, Gefühl der Lust und Unlust, und Begehrungsvermögen. Für das erste habe in der Kritik der reinen (theoretischen), für das dritte in der Kritik der praktischen Vernunft Prinzipien a priori gefunden. Ich suchte sie auch für das zweite, und ob ich es zwar sonst für unmöglich hielt, dergleichen zu finden, so brachte das Systematische, das die Zergliederung der vorher betrachteten Vermögen mich im menschlichen Gemüte hatte entdecken lassen, ...mich doch auf diesen Weg, so daß ich jetzt drei Teile der Philosophie erkenne.“ Es entsteht nun die Frage, wie Kant den Vermögensbegriff für die Grundlegung der kritischen Philosophie verwertet hat. Darauf ist zu antworten, daß er in der Einführung dieses Begriffes geradezu ein Charakteristikum seiner Methode sah. So sagt er in der „Kritik der reinen Vernunft“: „Ich verstehe unter der Analytik der Begriffe nicht die Analysis derselben....., sondern die noch wenig versuchte Zergliederung des Verstandesvermögens selbst, um die Möglichkeit der Begriffe a priori dadurch zu erforschen, daß wir sie im Verstande allein, als ihrem Geburtsorte, aufsuchen und dessen reinen Gebrauch überhaupt analysieren; denn dieses ist das eigentümliche Geschäfte einer Transzendental-Philosophie.“ [6]) Neben dies Zitat könnten viele andere gestellt werden, es mag mit dem Hinweis auf eine der letzten Schriften Kants genug getan sein, wo es heißt: „Kritische Philosophie ist diejenige, welche.... von der Untersuchung der Vermögen der menschlichen Vernunft Eroberungen zu machen anfängt.“ [7])

Kant will also das Verfahren der Transzendentalphilosophie von einer bloßen Analyse der Begriffe unterschieden wissen. Dies ist nur möglich durch den Gedanken einer synthetischen Funktion, welcher seinerseits wiederum den eines aktiven Prinzips, einer Kraft, eines Vermögens voraussetzt. Allerdings muß sofort betont

werden, daß die Bedeutung dieses Begriffes sich nicht allzu weit über den Wert einer Arbeitshypothese erhebt. Unentbehrlich ist für die transzendentale Methode der Gedanke der Spontaneität des Ich; wie hätte sonst das Prinzip der Verbindung auftreten können? Der psychologische Begriff eines Vermögens war wie der einer Seele unfruchtbar. Aber nicht übersehen werden darf, daß zu ihm auch die in der Erkenntnis zu beobachtenden Unterschiede führten, wie z. B. der wichtigste zwischen der Sinnes- und der Verstandeserkenntnis. Die an jeder von ihnen haftenden eigentümlichen Merkmale wurden als Eigenart eines bestimmten Vermögens bezeichnet.

Die Tatsache der Vielzahl der Vermögen kann nun zu der Überlegung führen, ob sie nicht aus einem höheren Prinzip abgeleitet werden können. Diese Frage hat Kant selbst nicht unberücksichtigt gelassen. So sagt er von Sinnlichkeit und Verstand, als von zwei „Stämmen der menschlichen Erkenntnis", daß sie „vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen" [8]). Ebenso sagt er in der Vorrede zur „Grundlegung zur Metaphysik", um zu motivieren, daß er noch nicht eine Kritik der reinen praktischen Vernunft habe erscheinen lassen: „ich erfordere zu einer [solchen]....., daß, wenn sie vollendet sein soll, ihre Einheit mit der spekulativen in einem gemeinschaftlichen Prinzip zugleich müsse dargestellt werden können, weil es doch am Ende nur eine und dieselbe Vernunft sein kann, die bloß in der Anwendung unterschieden sein muß." In diesen Sätzen lassen sich zwei Motive erkennen: der nach Einheit drängende systematische Gedanke und der von der Einheit des Ursprunges der Erkenntnisse. Dies wird noch deutlicher aus einer Stelle der „Kritik der praktischen Vernunft". Dort wird die Erwartung ausgesprochen, „es vielleicht dereinst bis zur Einsicht der Einheit des ganzen reinen Vernunftvermögens (des theoretischen sowohl als praktischen) bringen und alles aus einem Prinzip ableiten zu können; welches das unvermeidliche Bedürfnis der menschlichen Vernunft ist, die nur in einer vollständig systematischen Einheit ihrer Erkenntnisse völlige Zufriedenheit findet" [9]). Der neu hinzutretende Gedanke von einem Bedürfnis der Vernunft mag vorläufig unerörtert bleiben, dann treten aber besonders hier recht

deutlich die beiden genannten Motive auf. Kant hat den Begriff einer reinen Vernunft aus der Einheit der Methode gewonnen und konstruiert damit den eines reinen Vernunftvermögens. Dieses wird dann als einziges Prinzip gesetzt und darauf die Hoffnung einer Ableitung der beiden Arten von Erkenntnissen begründet. Das Verfahren Kants ist demnach dies, daß er für den systematischen Zusammenhang von Erkenntnissen entsprechende seelische Funktionen und Vermögen setzt, welche er entweder aus der geltenden Einteilung der Seelenvermögen entnimmt oder selbständig konstruiert.

Zur Frage nach dem gemeinsamen Ursprung der Erkenntnisvermögen äußerst sich auch die „Kritik der Urteilskraft“ [10]). Es wird zugestanden, daß eine Ableitung nicht möglich ist, und es wird auch der Gedanke der Verwandtschaft der Urteilskraft mit der Familie der Erkenntnisvermögen nicht allzu hoch eingeschätzt. Bedeutsamer ist der Schluß nach der Analogie, auf Grund dessen diese als gesetzgebend für das Gefühl angenommen wird, wie der Verstand es für das Erkenntnisvermögen, die Vernunft für das Begehrungsvermögen gewesen waren. Entscheidend ist also nicht die psychologische Eigentümlichkeit des Vermögens der Lust und Unlust, sondern ihre Stellung zwischen Erkennen und Begehren. Die Einheit der Methode wird so gesichert. Wie diese Fragestellung dann durchgeführt wird, ist hier nicht zu untersuchen. Schließlich ist auch hiermit noch nicht das eigentliche Motiv zur Abfassung einer „Kritik der Urteilskraft“ angegeben. Es entstand aus dem Bedürfnis einer Verbindung der Naturbegriffe und des Freiheitsbegriffs zu einem Ganzen der Philosophie.

Schon von den Einsichten der „Kritik der Urteilskraft“ beeinflußt ist eine Äußerung Kants in der Streitschrift gegen Eberhard. Dort wird daran erinnert, daß die Harmonie zwischen dem Verstande und der Sinnlichkeit in der „Kritik der reinen Vernunft“ erwiesen worden sei aus dem Gedanken an ihre Unentbehrlichkeit für das Zustandekommen der Erfahrung. Dann heißt es weiter: „Wir konnten aber doch keinen Grund angeben, warum wir gerade eine solche Art der Sinnlichkeit und solche Natur des Verstandes haben, durch deren Verbindung Erfahrung möglich wird; noch mehr, warum sie, als sonst völlig heterogene Erkenntnis-

quellen, zu der Möglichkeit eines Erfahrungserkenntnisses überhaupt, hauptsächlich aber (wie die Kritik der Urteilskraft darauf aufmerksam machen wird) zu der Möglichkeit einer Erfahrung von der Natur unter ihren mannigfaltigen besonderen und bloß empirischen Gesetzen, von denen uns der Verstand a priori nichts lehrt, doch so gut immer zusammenstimmen, als wenn die Natur für unsere Fassungskraft absichtlich eingerichtet wäre; dieses konnten wir nicht (und das kann auch niemand) weiter erklären." [11]) Damit ist die Verwertung der Idee eines gemeinsamen Ursprungs der Erkenntnisvermögen endgültig aufgegeben. Der Zusammenhang im System der Erkenntnisse soll nicht mehr durch eine genetische Betrachtung gesichert werden, sondern allein durch die Einheit der Methode.

Wenn so der Vermögensbegriff sich für die transzendentale Methode als unfruchtbar erwiesen hat, so ist damit seine Bedeutung noch nicht erschöpft. Einmal enthält er ja doch immer den unentbehrlichen Gedanken der Aktivität, dann aber muß gefragt werden, ob die psychologische Eigenart eines bestimmten Vermögens wirklich so ganz unerheblich ist für das Resultat, das auf Grund der kritischen Fragestellung gewonnen wird. Dies scheint mir nun nicht der Fall zu sein. Begründet werden kann eine solche Ansicht allerdings nur aus der gesonderten Betrachtung der einzelnen Vermögen, welche in ihrer natürlichen Reihenfolge nunmehr geschehen soll.

Als erste Eigentümlichkeit der Sinnlichkeit wird ihre Rezeptivität genannt. Dies ist zweifellos eine psychologische Bestimmung. Sie darf aber doch nicht verglichen werden mit unseren Empfindungen, wie z. B. denen von der Farbe. Diese sind nur Veränderungen des Subjekts und gehören zu der subjektiven Beschaffenheit der Sinnesart. Demgegenüber sind Raum und Zeit eine subjektive Beschaffenheit des Gemüts, sie bilden zusammen ein „Vermögen a priori anzuschauen" [12]). Damit ist der erkenntnistheoretische Gesichtspunkt zur Unterscheidung herangezogen, der hier nicht so sehr interessiert als das Merkmal, daß Raum und Zeit als „Anschauungen" bezeichnet werden. Zweifellos findet hier wiederum eine Orientierung durch eine psychologische Bestimmung statt. Der vierte und fünfte Beweis für Raum und Zeit stützen

sich durchaus auf sie, ebenso wie auch die Beispiele der „Prolegomena" ohne sie unverständlich bleiben müssen. Die Inkongruenz ähnlicher und gleicher Dinge kann nicht durch den Verstand eingesehen werden, ihn lehren die Sinne. So spricht denn auch Kant vom Standpunkte des Menschen und wiederholt diesen Ausdruck in der „transzendentalen Ästhetik" an vielen Stellen. „Was es für eine Bewandtnis mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Rezeptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir erkennen nichts als unsere Art, sie wahrzunehmen, die uns eigentümlich ist, die auch nicht notwendig jedem Wesen, obzwar jedem Menschen zukommen muß" [13]). Selbst wenn wir dächten, daß die Anschauungsart in Raum und Zeit allen endlichen Wesen zukäme, so würde dies doch nichts daran ändern, daß sie Rezeptivität ist.

Im Gegensatz zur Sinnlichkeit wird dem Verstand Spontaneität beigelegt, er ist ein Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen und die transzendentale Logik spricht von „Handlungen des reinen Denkens" [14]). Es ist nun Kant möglich, in der Analytik der Begriffe ganz ohne psychologische Anleihen auszukommen. Das System des Verstandes ist eine Einheit, welches auf Grund der in den Urteilen vorkommenden begrifflichen Beziehungen konstruiert wird. Dies ändert sich aber sofort, wenn das Problem der Anwendung reiner Begriffe auf Erscheinungen auftritt. Hier sind wieder, besonders in dem Vermögen transzendentaler Einbildungskraft, psychologische Bestimmungen mitgedacht. Der Schematismus der reinen Verstandesbegriffe versucht zu zeigen, wie den reinen Verstandesbegriffen ein Gegenstand gegeben werden kann. Hier wird besonders deutlich, wie Kant psychologischer Zwischenglieder bedarf. „Den reinen Verstandesbegriffen bleibt nach Absonderung aller sinnlichen Bedingungen eine, aber nur logische Bedeutung der bloßen Einheit der Vorstellungen, denen aber kein Gegenstand, mithin auch keine Bedeutung gegeben wird, die einen Begriff vom Objekt abgeben könnte....... Also sind die Kategorien ohne Schemate nur Funktionen des Verstandes zu Begriffen, stellen aber keinen Gegenstand vor" [15]). Hier tritt die Einbildungskraft helfend ein, indem sie als ein „Vermögen, die Sinnlichkeit a priori zu bestimmen" eine Verbindung zwischen dieser und dem

Verstande herstellt und so die Anwendung der reinen Verstandesbegriffe auf Erscheinungen möglich macht. Es ist also nicht ganz konsequent, wenn Kant von den Kategorien sagt, daß „sie sich insofern weiter erstrecken als die sinnliche Anschauung, weil sie Objekte überhaupt denken“ [16]). Jedenfalls tritt in dieser Bestimmung der unterscheidende Charakter der Verstandesfunktion deutlich hervor, sie ist objektivierende Funktion im eigentlichsten Sinne und dem entspricht auch, daß in der transzendentalen Deduktion die Verbindung eine Verstandeshandlung genannt wird, wobei daran zu erinnern ist, daß die vereinheitlichende Funktion zugleich objektivierende ist. Aus dieser Eigenart der Verstandesfunktion ergibt sich ihre Unabhängigkeit von psychologischen Anleihen.

Bekanntlich führt die Untersuchung der Frage, ob reine Vernunft Erkenntnis liefern könne, zu einem negativen Ergebnis. Während in der transzendentalen Ästhetik und Analytik die Untersuchung mit dem Nachweis der Möglichkeit der Erfahrung ein Ende gefunden hatte, beginnt diese eigentlich erst da, wo das entsprechende Unternehmen scheitert. So kann denn jetzt nach den Absichten der Natur mit unserem Vernunftvermögen geforscht werden. Es ist klar, daß eine solche Untersuchung außerhalb der Fragestellung der Transzendentalphilosophie liegt. Die sie veranlassenden Motive entspringen ja auch nicht so sehr aus dem spekulativen Interesse als aus dem praktischen, und es ist früher gezeigt worden, daß zur Befriedigung des ersteren der Begriff des Unbedingten nicht notwendig ist. Die „Prolegomena“ tragen der veränderten Situation auch dadurch Rechnung, daß nach dem „Naturzweck“ der Anlage zur Metaphysik gefragt wird. Dazu tritt dann die charakteristische Begründung hinzu, daß „alles, was in der Natur liegt, doch auf irgendeine nützliche Absicht ursprünglich angelegt sein muß“. Noch bedeutsamer sind dann aber die unmittelbar darauf folgenden Sätze: „Eine solche Untersuchung ist in der Tat mißlich; auch gestehe ich, daß es nur Mutmaßung sei wie alles, was die ersten Zwecke der Natur betrifft, was ich hiervon zu sagen weiß, welches mir auch in diesem Fall allein erlaubt sein mag, da die Frage nicht die objektive Gültigkeit metaphysischer Urteile, sondern die Naturanlage zu denselben angeht und also außer dem System der Metaphy-

sik in der Anthropologie liegt"[17]). Der Zweck dieser Naturanlage wird dann darin gesehen, daß das Feld der praktischen Ideen freigemacht wird. Es ist zweifellos, daß hier der Gedanke einer teleologischen Naturlehre uns entgegentritt, den wir früher an vielen Stellen zu behandeln hatten.

Mit der Frage nach der Naturbestimmung eines Vermögens, der Vernunft, wird nun auch Kants Ethik in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" eingeleitet. Aus der Disjunktion, ob die Vernunft der Glückseligkeit des Menschen oder der Hervorbringung eines guten Willens diene, ergibt sich nach Widerlegung des ersten Gliedes die Geltung des zweiten. Im übrigen aber ist die ethische Gesetzgebung völlig unabhängig von der Naturbeschaffenheit des Menschen begründet worden, mit der Ausnahme, daß der Gebotscharakter der sittlichen Norm zurückzuführen ist auf die Doppelheit der menschlichen Natur, den Gegensatz von Vernunft und Sinnlichkeit. Diese Notwendigkeit wird von Kant dadurch noch offensichtlicher vor Augen geführt, als er seine Untersuchung mit dem Begriff des guten Willens beginnt, dann aber zur Auffindung eines Sittengesetzes den Pflichtbegriff heranzieht, der jenen, „obzwar unter gewissen subjektiven Einschränkungen und Hindernissen"[18]) enthält.

Ein besonderes Interesse darf dann schließlich die Behandlung der ästhetischen Urteilskraft für sich in Anspruch nehmen. Die Urteilskraft wird zu den oberen Seelenvermögen gerechnet, welche eine Autonomie haben und als das eigentümliche Gebiet ihrer Gesetzgebung wird ihr das Gefühl der Lust und Unlust angewiesen. Dann wird durch Abtrennung des Wohlgefallens am Schönen von dem am Angenehmen und Guten der ästhetische Zustand als ein Gefühl des freien Spiels der Vorstellungskräfte konstruiert. Das ästhetische Lustgefühl ist also ein anders geartetes. Dies zeigt sich auch darin, daß in ihm ein wenn auch nur bedingtes Sollen ausgesprochen wird. Und deshalb müssen die Geschmacksurteile in Unterscheidung von den Erkenntnis- und den bloßen Sinnesurteilen „ein subjektives Prinzip haben, welches nur durch Gefühl und nicht durch Begriffe, doch aber allgemeingültig bestimme, was gefalle oder mißfalle". Ein solches Prinzip wird nun „Gemeinsinn" genannt. Und dann wird die Betrachtung abgeschlossen mit den Worten: „Also nur unter

der Voraussetzung, daß es einen solchen Gemeinsinn gebe, kann das Geschmacksurteil gefällt werden." Diese Gedanken nimmt dann die Deduktion der Geschmacksurteile wieder auf. Der sensus communis soll als die „Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes" begriffen werden. Und diese Idee wird dann als ein Vermögen gedacht: „Der Geschmack ist das Vermögen, die Mitteilbarkeit der Gefühle, welche mit gegebener Vorstellung (ohne Vermittlung eines Begriffs) verbunden sind, a priori zu beurteilen" [19]). Kant empfand also das Bedürfnis für die ästhetischen Urteile, deren Wesen er a priori als einen Zustand der Übereinstimmung der Einbildungskraft und des Verstandes konstruiert hatte, ein besonderes Seelenvermögen zu postulieren.

Diese Übersicht hat wohl gezeigt, daß der Vermögensbegriff für die Transzendentalphilosophie eine Bedeutung, wenn auch nicht eine überall gleichmäßige gehabt hat. Für den Grundriß des Gesamtsystems zeigt die historische Erinnerung eine Abhängigkeit von der überlieferten Psychologie. Es läßt sich unschwer in dem Gegensatz vom Erkennen, Fühlen und Wollen einerseits und dem Verstand, der Urteilskraft und der Vernunft anderseits die alte Einteilung der Seelenvermögen in untere und obere wiedererkennen. Aber dadurch war nur der äußere Aufbau des Systems gegeben, Kant hob den Gedanken des Übergehens der ersteren in die letzteren, zuerst in bezug auf die sinnlichen und intellektuellen Erkenntnisse, auf und konstruierte mit Hülfe der transzendentalen Methode, „die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll" [20]), beschäftigt, das System der reinen Erkenntnisse. Ich betone noch einmal, daß ich ganz und gar auf der Seite derer stehe, welche die Unabhängigkeit des erkenntnistheoretischen Apriori von psychologischen Bestimmungen behaupten. Diese Ansicht entspricht zweifellos einzig und allein der Idee der Kantischen Fragestellung, dem Satze: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?" Aber ich behaupte, daß in diesem Gedanken der Synthesis notwendig der Gedanke vom Erkennen als einer Funktion, d. h. eine psychologische Ansicht liegt. Aber sofort ist auf die weitere Eigentümlichkeit des Erkennens als einer objektivierenden Funktion hinzuweisen, und darin liegt eben die Möglichkeit des Geltens von

Sätzen und ihrer gesonderten Behandlung unabhängig von der Frage ihres Entstehens.

Von den Vermögen lehrt nun Kant, daß sie sich nicht in die einzelnen Prozesse des Denkens auflösen lassen. Er hat zwar niemals auf sie die Kategorie eines substantiellen Daseins angewandt, aber er dachte sie, einem fast unausrottbaren Bedürfnis der menschlichen Natur folgend, in Analogie damit als ein Dauerndes gegenüber den Erkenntnisvorgängen. Für diese seine Ansicht lassen sich zwei Motive aufweisen. Das erste gebe ich mit Kants eigenen Worten. Als er in der Einleitung zur transzendentalen Dialektik das Problem des Irrtums erwägt, betont er, daß weder der Verstand allein noch die Sinnlichkeit allein irren können, und zwar mit der Begründung: „Keine Kraft der Natur kann von selbst von ihren eigenen Gesetzen abweichen". Es ist sehr bemerkenswert, daß schon in der Schrift „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral" eine ganz ähnliche Äußerung vorliegt. Es heißt dort in einem gleichen Zusammenhang: „Der menschliche Verstand ist, wie jede andere Kraft der Natur an gewisse Regeln gebunden" [21]). Es ist klar, daß Kant das Recht zu dieser Ansicht seinen naturphilosophischen Grundgedanken entnahm und daß er damit heraustrat aus dem Rahmen der Transzendentalphilosophie. Denn wenn der Verstand, der doch Regeln a priori geben soll, hier eine Naturkraft genannt wird, so steht diese Ansicht vor der Fragestellung jener und sie hat ihren Ort in einer Anthropologie, wie dies ja auch die „Prolegomena" an der oben zitierten Stelle aussprechen. Der zweite Grund lag in den Ergebnissen der Transzendentalphilosophie. Da es möglich war, das System der a priori gewonnenen Erkenntnisse restlos darzustellen, so ergab sich der Rückschluß auf die Unveränderlichkeit der entsprechenden Vermögen.

So war es möglich, daß Kant den Vermögensbegriff auch in der Weise benutzte, daß er die psychologische Eigenart eines Vermögens für seine transzendentale Betrachtung verwertete. Er entging der Gefahr einer Berührung mit der Frage nach der Entstehung durch die Ansicht von der Unveränderlichkeit der Vermögen. Dies geschah vor allem, wie ich gezeigt zu haben glaube, in der transzendentalen Ästhetik. Allerdings lassen sich die mathe-

matischen Sätze unabhängig von der psychologischen Frage nach der Entstehung der Raumanschauung darstellen, aber dies ist doch immer nur möglich in Erinnerung an die psychologische Eigenart des Vermögens der Anschauung. Darauf greift Kant immer wieder zurück, sowohl bei dem Problem der Antinomien als bei der Analyse des Gefühls des Erhabenen.

Schließlich sei noch auf die Entwicklung der Kantischen Lehre von den Vermögen aufmerksam gemacht. Kant gibt den umfassenden Gedanken eines einheitlichen Ursprungs der Vermögen auf, teils weil eine Ableitung ihm nicht gelang, dann aber weil an die Stelle der Einheit des Ursprunges, der Gedanke der Einheit ihrer Bestimmung trat, wie diese in der Vorherrschaft der praktischen Ideen sich offenbarte und die Richtung wies auf eine Vereinigung zwischen Natur und Freiheit im Übersinnlichen.

Wenn sich aus dem Vorhergehenden der psychologische Charakter der Vermögen ergeben hat, so muß weiter notwendig untersucht werden, wie Kant sich ihre Wirksamkeit gedacht habe. Damit tritt die heiß umstrittene Frage nach seiner Anschauung vom Angeborensein auf. In die Diskussion der vorhandenen Ansichten soll hier nicht eingetreten, sondern nur Kants klassische Äußerungen können herangezogen werden. Dann ist zuerst auf den Unterschied von Form und Stoff der Erkenntnis hinzuweisen, der an bekannter Stelle so ausgesprochen wird: „In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung korrespondiert, die Materie derselben, dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die Form der Erscheinung. Da das, worin sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben, die Form derselben aber muß zu ihnen insgesamt im Gemüte a priori bereit liegen und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden“ [22]). Diese abgesonderte Betrachtung soll dadurch möglich sein, daß wir die Sinnlichkeit isolieren, indem wir alles absondern, was der Verstand durch seine Begriffe dabei denkt, und zweitens dadurch, daß wir alles, was zur Empfindung gehört, abtrennen. Während die erste Aufgabe verhältnis-

mäßig leicht zu lösen ist, muß die zweite erhebliche Schwierigkeiten machen. Dies wird recht deutlich, wenn wir in dem Abschnitt „Von dem Unterschiede der reinen und empirischen Erkenntnis“ lesen: „Es könnte wohl sein, daß selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke blos veranlaßt) aus sich selbst hergibt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Übung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat.“ [23]) Diese Absonderung kann natürlich nur geschehen durch eine Analyse des Zusammengesetzten. Dabei geht Kant von dem der Erkenntnis zugrunde liegenden psychischen Vorgang aus, wie dies die Ausdrücke „durch Eindrücke empfangen“ und „hergibt“ unzweideutig zeigen. Dann aber muß gefragt werden, woher er das Prinzip zur Analyse nimmt. Er leitet es ab aus dem Gedanken an den apodiktischen Charakter der Sätze vom Raum. Da dieser nun nicht aus den Empfindungen stammen kann, so muß er auf den „Zusatz“ zurückgeführt werden. Ist es aber nun möglich, diesen „Zusatz“ für sich zu betrachten? Er mußte doch gesucht werden in dem Zusammengesetzten, da alle Erkenntnis mit der Erfahrung beginnt, also auch die in den Sätzen vom Raum enthaltene. So sind also als Elemente gefunden der rohe Stoff sinnlicher Eindrücke und die dem Zusatz entsprechende Form, und diese kann nur, da sonst Heterogenes zusammengesetzt werden müßte, als psychische Potenz gedacht werden. Wie aber kann sie nun abgesondert betrachtet und beschrieben werden? Dies wäre nur dann möglich, wenn sie wirklich, wie Kant sagt, „im Gemüte a priori bereit“ läge. Dann aber wäre nicht einzusehen, weshalb es einer langen Übung bedürfe, sie aufzufinden, und es würde Kant die Meinung imputiert werden müssen, er habe das Angeborensein von Inhalten, nicht von Anlagen gelehrt. Es muß nun offen zugegeben werden, daß Kant an dieser Stelle wie an vielen anderen sich nicht mit der Behutsamkeit geäußert hat, die jedem Irrtum hätte vorbeugen können. Aber mit diesem Behelf ist die Schwierigkeit nicht aus der Welt geschafft. Sie liegt in der Besonderheit des Problemes, das die transzendentale Ästhetik zu lösen hatte. Die

Formen der Anschauung werden in Beziehung gebracht zu der ungeordneten Mannigfaltigkeit der Eindrücke. Solch' Verhältnis liegt aber nur hier und nur an dieser Stelle vor, der Verstand übernimmt die in Raum und Zeit geordneten Erscheinungen und kann deshalb in völliger Unabhängigkeit von ihnen betrachtet werden. Und so kann gefragt werden, ob die Gegenüberstellung des rohen Stoffes und der ordnenden Form, so wie Kant sie gibt, die einzig mögliche ist. Bedenkt man, daß die Beweise für den Raum und die Zeit geführt werden in bezug auf sie „als notwendige Vorstellungen a priori", die erworben werden müssen, von denen wir aber abtrennen alles das, was zur Empfindung gehört, so kann doch damit nicht gemeint sein, daß damit auf das eine Element der Zusammensetzung, die sinnlichen Eindrücke, als bedingenden Faktor ganz verzichtet werden soll. Dies wäre ja dem Satz widersprechend: „Alle Erkenntnis beginnt mit der Erfahrung." Daß dies nicht Kants Meinung war, geht aus der transzendentalen Erörterung des Begriffes vom Raume hervor, wo es heißt: „Wie kann nun eine äußere Anschauung dem Gemüte beiwohnen, die vor den Objekten selbst vorhergeht, und in welcher der Begriff der letzteren a priori bestimmt werden kann? Offenbar nicht anders als sofern sie bloß im Subjekte, als die formale Beschaffenheit desselben, von Objekten affiziert zu werden und dadurch unmittelbare Vorstellung desselben, d. i. Anschauung zu bekommen, ihren Sitz hat." Dies „dadurch" kann sich doch nur auf die Tatsache einer Affizierung beziehen. Dann aber ist diese als die Raumvorstellung mitbedingend anerkannt. Worin eine solche Mitwirkung aber nun bestehe, hat Kant nirgends gesagt. Hier ist eine Lücke in seiner Beweisführung, und es ist das gute Recht einer nach dem „Beistz der reinen Erkenntnis" fragenden Untersuchung, auf sie hinzuweisen. Durch diese Einsicht wird die Geltung der Kantischen Lehren vom Raum nicht im geringsten erschüttert. Aber ich glaube nicht, daß die Einwände der Psychologen durch den an und für sich berechtigten Hinweis allein zu erledigen sind, daß das „Vorhergehen" im erkenntnistheoretischen Sinne nicht ein zeitliches sei und deshalb von einer dies voraussetzenden Kritik nicht getroffen werde. Vielmehr ist zu sagen, daß Kant in seinem Begriff einer Vorstellung

a priori, die nach dem obigen Zitat erworben werden muß, den Anforderungen schon entsprach, die die Psychologie berechtigterweise an ihn stellen kann. Eine Untersuchung, die darauf gerichtet wäre, eine Ordnung der sinnlichen Wahrnehmungen, die aber nicht schon in sich die Raumanschauung enthielte, nachzuweisen, würde sich durchaus mit seiner erkenntnistheoretischen Lehre vom Apriori versöhnen lassen.

Dieser Anschauung liegt die Ansicht zugrunde, daß Kant nicht angeborene Vorstellungen angenommen habe und daß dies seine Meinung gewesen sei, läßt sich durch die berühmte und wichtigste Äußerung in seiner Streitschrift gegen Eberhard erhärten. Sie soll hier als Abschluß stehen: „Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffene oder angeborne Vorstellungen; alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an. Es gibt aber auch eine ursprüngliche Erwerbung (wie die Lehrer des Naturrechts sich ausdrücken), folglich auch dessen, was vorher gar noch nicht existiert, mithin keiner Sache vor dieser Handlung angehört hat. Dergleichen ist, wie die Kritik behauptet, erstlich die Form der Dinge im Raum und der Zeit, zweitens die synthetische Einheit des Mannigfaltigen in Begriffen; denn keine von beiden nimmt unser Erkenntnisvermögen von den Objekten, als in ihnen an sich selbst gegeben, her, sondern bringt sie aus sich selbst a priori zustande. Es muß aber doch ein Grund dazu im Subjekte sein, der es möglich macht, daß die gedachten Vorstellungen so und nicht anders entstehen und noch dazu auf Objekte, die noch nicht gegeben sind, bezogen werden können, und dieser Grund wenigstens ist angeboren...... Der Grund der Möglichkeit der sinnlichen Anschauung ist die bloße eigentümliche Rezeptivität des Gemüts, wenn es von etwas (in der Empfindung) affiziert wird, seiner subjektiven Beschaffenheit gemäß eine Vorstellung zu bekommen. Dieser erste formale Grund z. B. der Möglichkeit einer Raumesanschauung ist allein angeboren, nicht die Raumvorstellung selbst. Denn es bedarf immer Eindrücke, um das Erkenntnisvermögen zuerst zu der Vorstellung eines Objekts (die jederzeit

eine eigene Handlung ist) zu bestimmen. So entspringt die formale Anschauung, die man Raum nennt, als ursprünglich erworbene Vorstellung (der Form äußerer Gegenstände überhaupt), deren Grund gleichwohl (als bloße Rezeptivität) angeboren ist, und deren Erwerbung lange vor dem bestimmten Begriffe von Dingen, die dieser Form gemäß sind, vorhergeht“ [24]).

Kant hat diese Lehre vom Erwerben der Vorstellungen a priori nun auch noch in eine direkte Beziehung zu den entwicklungsgeschichtlichen Theorien, wie er sie für das organische Leben untersuchte, gebracht. In der transzendentalen Deduktion, wie die zweite Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ sie gibt, stellt er die Disjunktion auf: „Entweder die Erfahrung macht die reinen Verstandesbegriffe möglich, oder diese Begriffe machen die Erfahrung möglich.“ Die erstere Ansicht wird dann in bezug auf die Kategorien mit der Begründung abgelehnt, daß dann eine Art generatio aequivoca angenommen werden müßte. So bleibt nur die zweite übrig, „gleichsam ein System der Epigenesis der reinen Vernunft: daß nämlich die Kategorien von seiten des Verstandes die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt enthalten.“ Die dritte Möglichkeit, „eine Art von Präformationssystem der reinen Vernunft“ wird dann durch den Hinweis auf das Problematische in dem Gedanken einer Anlage erledigt und weiter durch die, gegenüber der immer wieder hervortretenden falschen Anschauung besonders stark zu betonende, Bemerkung, daß die Kategorien nicht als eine Organisation des Geistes aufgefaßt werden dürfen: „Ich würde nicht sagen können: die Wirkung ist mit der Ursache im Objekte (d. i. notwendig) verbunden, sondern ich bin nur so eingerichtet, daß ich diese Vorstellung nicht anders als so verknüpft denken kann“ [25]). Der Grund, warum Kant diese Auffassung ablehnt, liegt tief im Wesen seiner Transzendentalphilosophie. Die Prinzipien a priori wären dann nicht selbstgedachte; auf dieser Tatsache beruht aber die Möglichkeit eines Aufbaues des Systems der Erfahrung. Sonst würde an die Stelle einer eingesehenen Notwendigkeit eine empfundene treten müssen.

Mehr als diese flüchtige Andeutung, zu der noch zwei nicht viel mehr besagende Sätze aus den „losen Blättern“ treten [26]), hat Kant nicht gegeben. Wollte man in Erinnerung an den natur-

geschichtlichen Begriff der Epigenesis das Gemeinsame hervorheben, so würde das tertium comparationis in dem Gedanken des „Selbst-Hervorbringens“ liegen.

Weitere Folgerungen aus diesen Betrachtungen zu ziehen scheint mir nicht erlaubt zu sein, da es sich nur um einen, wenn auch ernst gemeinten, Vergleich handelt, der ausdrücklich durch ein „gleichsam“ als ein solcher bezeichnet wird. Einer Erörterung bedürftig sind aber noch die Begriffe „angeborener Grund“ und „Naturkraft“. Es ist nun wohl kaum zu leugnen, daß Kant sich mit der Einführung des ersteren in das Gebiet der Anthropologie begeben hat. Ein angeborener Grund kann nur als eine psychische Potenz begriffen werden. Dann aber liegt ein Recht vor auf ihn die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung anzuwenden. Sie würde zwar über seine ursprüngliche Erwerbung nichts aussagen können, da so weit menschliche Erkenntnis nicht reicht, sie würde aber dann das immer wieder neue Hervortreten desselben in den einzelnen Individuen auf Vererbung, d. h. auf nächste in der Natur gegebene Bedingungen, zurückführen müssen, da sonst nur die Annahme einer in jedem Fall auftretenden übernatürlichen Einwirkung Gottes, wie Kant sie ablehnte, übrig bleibt. Die so zu denkende Kontinuität müßte aber dann abgebrochen werden, wenn die allgemeinen Naturbedingungen sich einmal ändern sollten; es muß die Möglichkeit zugegeben werden, daß von einer solchen Änderung auch der angeborene Grund beeinflußt werden könnte. Daß ich solche Gedanken nicht willkürlich erdichte, mag die Erinnerung an die Ideen über Tiere mit höheren Fähigkeiten, wie die Herderpapiere sie gaben, erweisen. Bedeutsamer aber muß eine Betrachtung aus der „Anthropologie“ sein. Es wird hier die Vermutung ausgesprochen, daß die Kinder der Menschen ursprünglich bei ihrer Geburt nicht durch Schreien ihre Existenz laut angekündigt hätten, da dies im rohen Naturzustande für sie und ihre Mütter von äußerster Gefahr sein mußte. So ist anzunehmen, daß dies erst in einer zweiten Epoche, der des häuslichen Lebens eingetreten sei und dann arterhaltend wirken konnte. Darauf fährt Kant fort: „Diese Bemerkung führt weit, z. B. auf den Gedanken: ob nicht auf dieselbe zweite Epoche bei großen Naturrevolutionen noch eine dritte folgen dürfte; da ein Orang-Utang

oder ein Schimpanse die Organe, die zum Gehen, zum Befühlen der Gegenstände und zum Sprechen dienen, sich zum Gliederbau eines Menschen ausbildete, deren Innerstes ein Organ für den Gebrauch des Verstandes enthielte und durch gesellschaftliche Kultur sich allmählich entwickelte." [27]) Welchen Einfluß eine solche Revolution auf den Menschen ausüben würde, sagt Kant nicht. Es darf auch nicht vergessen werden, daß er nur eine Hypothese entwickelt und sich in das Gebiet reiner Phantasien begibt. Trotzdem darf auf ihrem Grunde die Vermutung ausgesprochen werden, daß unter den gedachten Verhältnissen auch der angeborene Grund eine Modifikation erfahren hätte. Und wenn dieser nach Kants Meinung, so wie er jetzt zu denken ist, mit einer bestimmten Erkenntnisart in Beziehung steht, so ließe sich ein anderer Grund zu einer anderen Erkenntnisart in Zusammenhang vorstellen.

Zu einigen Bedenklichkeiten muß dann die Einführung des Begriffes einer Naturkraft in Anwendung auf Sinnlichkeit und Verstand Anlaß geben. Es wird von ihr gesagt, daß sie nicht von selbst von ihren eigenen Gesetzen abweichen könne. Dies gilt allgemein von allen Naturkräften und läßt sich begründen auf den Gedanken einer „Natur überhaupt als Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit". Als Quelle dieser Gesetzmäßigkeit wird nun der Verstand bezeichnet. Anderseits wird er aber doch, wie die weiteren Ausführungen Kants an der oben zitierten Stelle zeigen, den anderen Naturkräften gleichartig angesehen. Diese Wendung ist sicherlich nicht eine glückliche zu nennen, da sie einen offenbaren Zirkel in sich enthält. Sie würde auch in andere Schwierigkeiten verwickeln. Die Gesetze des Verstandes würden besondere Gesetze sein wie andere Naturgesetze und von diesen heißt es ausdrücklich, daß sie nicht vollständig abgeleitet werden können, vielmehr daß die Kenntnis von ihnen nur durch die Erfahrung übermittelt wird. Dies kann unmöglich Kants Meinung in bezug auf den Verstand sein. Die Gesetze, nach denen er handelt, sind die in den Urteilen ausgedrückten kategorialen Beziehungen, die ihm immanente Logizität. Sie sind ein Letztes.

Wollte man aber in dieser Wendung Kants mehr als einen ungenauen Ausdruck sehen, so könnte für die Gesetzmäßigkeit des Verstandes, als eine Naturkraft betrachtet, der Grund nur in

einer Metaphysik gesucht werden, etwa in dem Gedanken des Entspringens aller Gesetzmäßigkeit aus der im Wesen der Dinge liegenden Ordnung, die ihren Grund in Gott hat. Daß Kant zur Zeit der Preisschrift so dachte, darf wohl im Hinblick auf die früher entwickelten Gedanken des „Beweisgrundes", dem diese zeitlich ja so nahe steht, mit Sicherheit behauptet werden. Daß Kant auch in seiner kritischen Periode von solchen Ideen noch beeinflußt war, kann meiner Ansicht nach nicht durchaus geleugnet werden. Die Erinnerung an den noch zur Zeit des Hauptwerkes geltenden, aus seiner früheren Naturphilosophie stammenden Naturbegriff und die Idee des Übersinnlichen, wie sie immer stärker am Ende seines Philosophierens hervortritt, sprechen eher für als gegen solche Ansicht. Wären diese Sätze nicht in Kants Werken zu finden, so würde man sie nicht vermissen. Der Gedanke von den Grenzen der Erkenntnis entzieht solchen Untersuchungen eigentlich den Boden.

Es kann schließlich die Frage gestellt werden, ob Kants Transzendentalphilosophie sich mit seinen entwicklungsgeschichtlichen Lehren vereinigen lasse. Zu ihrer Beantwortung ist daran zu erinnern, daß Kant für die Lebewesen ursprüngliche, über die nächsten Zwecke des Lebens hinausgehende Anlagen annahm, welche durch Anpassung und Vererbung eine besondere Ausbildung erfuhren und dann in dieser Form konstant blieben. Dementsprechend könnte angenommen werden, daß die uranfänglichen Menschen eine reichere Ausstattung mit Erkenntnisvermögen als Anlagen zur Orientierung in der Wirklichkeit besaßen, von denen die jetzigen durch Anpassung sich ausbildeten und nunmehr ohne Änderung weiter dauern. Die für die Kantische Erkenntnistheorie unentbehrliche Lehre von der Konstanz der Vermögen wäre damit auch durch die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung gesichert. Ein Widerspruch besteht hier nicht.

Eine solche Betrachtung findet sich bei Kant nicht, sie steht auch nur hier, um die Vorwürfe derer zu entkräften, welche zwischen dem Entwicklungstheoretiker und dem Vertreter der Lehre vom Apriori einen Widerspruch konstatieren zu können glauben. Eine objektive historische Untersuchung beseitigt diese Ansicht. Dann aber tritt auch der andere Einwand auf, daß die moderne ent-

wicklungstheoretische Betrachtung Kant widerlege. Dieser Frage seien noch einige Überlegungen gewidmet, die mehr als Thesen denn als eine bis ins Einzelne dringende Beweisführung gedacht sind. Eine solche würde ja eine umfangreiche Darstellung verlangen.

Zuerst ist daran zu erinnern, daß Kant die Begriffe der Anpassung und Vererbung schon kannte. Auch war ihm der Gedanke nicht fremd die eigentümlichen Erkenntnisarten der Lebewesen als dem Leben dienende Orientierungsmittel aufzufassen. Solche Ideen entwickelte er bei Darstellung des Gegensatzes zwischen Tier und Mensch und der Verschiedenheit der wilden Völker und des Kulturmenschen. Allerdings war es ihm bei dem völligen Mangel an exakter Beobachtung und an experimenteller Untersuchung und bei dem Fehlen einer wissenschaftlichen Physiologie unmöglich, diese Betrachtung selbst nur für die rein körperliche Ausstattung der Lebewesen wirklich fruchtbar zu machen. Obgleich er den höheren methodischen Wert der mechanischen Erklärung voll einzuschätzen verstand, mußte er doch zurückgreifen auf die teleologischen Gedanken einer fürsorgenden Natur, eines Planes, einer Vorsehung. An diesem Punkte ist die moderne Theorie weit über ihn hinausgegangen. Es könnte nun daraus die Ansicht entstehen, daß deshalb eine Betrachtung der menschlichen Erkenntnisarten unter dem angegebenen Gesichtspunkte mit Hülfe der neuen Forschungsergebnisse von größerem Erfolg sein und daß hier die Kantische Erkenntnistheorie überwunden werden könne. Ich bin nicht dieser Meinung. Legt man den Gedanken zugrunde, daß die jetzt vorhandenen Erkenntnisarten des Menschen sich aus einem allmählichen Entwicklungsprozeß im Sinne einer höheren Anpassung an das Leben herausgebildet hätten, so ist zuerst zu bemerken, daß für einen dahingehenden Versuch die eigentlichen wissenschaftlichen Grundlagen noch ganz und gar fehlen. Es sei nur daran erinnert, daß die allgemeine Frage nach dem Verhältnis der körperlichen und der seelischen Vorgänge noch ungelöst ist und daß ferner eine brauchbare Theorie über den Zusammenhang der besonderen Erkenntnisfunktionen mit entsprechenden physiologischen Bedingungen noch durchaus fehlt. Deshalb mangelt es der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung an dieser Stelle an sicherem Boden. Sucht man nun die Erkenntnisarten als solche, unabhängig

von ihrer physiologischen Grundlage im Sinne der gedachten Theorie zu erklären, so fehlt auch hier das Material. Die Zeit, für die wir das menschliche Denken auf Grund der uns überlieferten Zeugnisse übersehen, ist eine verschwindend kurze im Vergleich zu den ungeheuren Zeiträumen, deren die Entwicklungstheorie sonst bedarf. Und doch müßten wir wohl solche voraussetzen, um den gedachten Vorgang zu erklären, zumal da auch die Änderung der materiellen Grundlagen des Denkens mit in Rechnung gesetzt werden müßte. Deshalb lassen sich andere Formen des Erkennens, mit denen eine frühere Menschheit gedacht hat, nicht aufweisen, und so ist es unmöglich, an den vorhandenen Varietäten die höhere Anpassung der späteren vor den früheren nachzuweisen. Damit entfallen aber die notwendigen Voraussetzungen einer wirklich erklärenden entwicklungstheoretischen Betrachtung. Es ist nichts mehr als eine Redewendung, wenn nun noch von Anpassung gesprochen wird. Man stellt höchstens die Tatsache fest, daß wir Menschen uns bestimmter Erkenntnisarten zum Zwecke des Lebens bedienen, aber man erklärt jene nicht. Überhaupt ist es unmöglich, die besondere Form menschlicher Erkenntnis aus einer teleologischen Betrachtung, wie sie doch auch dem entwicklungsgeschichtlichen Gedanken zugrunde liegt, abzuleiten.

Wird nun daran erinnert, daß der moderne Entwicklungsgedanke auch in dem Sinne über Kant hinausgegangen ist, daß er die bei diesem herrschende Vorstellung von der Konstanz der Arten aufgehoben habe, und daß deshalb auch die Konstanz der Erkenntnisvermögen nicht behauptet werden dürfe, so gelten gegen diese Ansicht die soeben ausgesprochenen Bedenken. Dazu treten noch andere. Es ist schon oft die Bemerkung gemacht worden, daß aus der entwicklungsgeschichtlichen Theorie nicht die Notwendigkeit einer immer weiter fortschreitenden Anpassung als einzige Möglichkeit abgeleitet werden könne. Auch besteht darin eine ihrer Schwächen, daß sie nicht imstande ist, Auskunft über die uranfängliche Ausstattung der Lebewesen zu geben. So wäre sehr wohl denkbar, daß die menschlichen Erkenntnisformen zu dieser gehörten und unveränderlich blieben, während eine Entwicklung der durch sie zu gewinnenden Erkenntnisse stattfinden könnte.

Damit wäre die Frage auf einen anderen Boden gestellt. Es würde sich nicht mehr um eine Entwicklung der Erkenntnisformen, sondern der Erkenntnisse selbst handeln. Dem Entwicklungsgedanken wäre genügt, wenn gezeigt würde, daß eine immer höhere Anpassung durch Verfeinerung der durch das Denken erarbeiteten Mittel für den Kampf ums Dasein sich nachweisen ließe. Aber auch bei dieser Verwertung scheinen mir schwere Bedenken vorzuliegen. Es dürfte kaum gelingen, eine den Forderungen entsprechende Formel für die Entwicklung des menschlichen Denkens zu finden, da es ebenso nach Differenzierung als nach Vereinfachung strebt. Der für die naturwissenschaftliche Betrachtung so einfache und deshalb so wertvolle Gedanke der Anpassung würde hier zu kompliziert werden. Und so ist überhaupt vor einer kritiklosen Übertragung jener Theorie auf das menschliche Leben zu warnen. Dieses ist viel zu reich und geht nach so vielen Interessen auseinander, daß die Kategorie der Anpassung unfähig ist, für sie als höherer vereinheitlichender Begriff zu dienen. Heißt es ja doch behaupten, daß man den Zweck des Lebens begriffen habe, wenn man den Entwicklungsgedanken in gedachtem Sinne als Universalformel verwerten zu können glaubt.

Schließlich ist der Erkenntnistheoretiker Kant doch siegreich über die Lehren derer, die ihn als überholt ansehen. Sie vergessen es, sich, bevor sie die allgemeine Geltung ihres Prinzipes behaupten, die kritische Frage vorzulegen: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ Eine Theorie, welche selbst für die Formen des Denkens Veränderung behauptet, beansprucht einzig und allein für sich unbedingte Geltung, ohne doch eine ausreichende erkenntnistheoretische Begründung gefunden zu haben. Und wenn sie die Vergangenheit oder die Zukunft konstruiert, so verwendet sie dabei stillschweigend die Kategorien des Denkens, wie z. B. die ihr unentbehrliche der kausalen Verknüpfung, deren Geltung sie doch anderseits in Frage stellt. Ihr erweist sich der erkenntnistheoretische Ausgangspunkt Kants unbedingt überlegen. Denn wollte man den Gedanken von einer mit anderen Erkenntnisformen ausgestatteten vergangenen oder zukünftigen Menschheit akzeptieren, so würde doch auch für diese die Frage gelten, wie Erkenntnis möglich sei.





Anmerkungen.



Zu Kapitel I.

[1]) Vgl. Diltheys Aufsatz: Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen. Archiv f. Gesch. d. Phil. Bd. XIII. 1900.

[2]) Discorsi, übersetzt von Emil Strauß, Leipzig 1891. S. 62 f. Vgl. Ernst Goldbeck, Das Problem des Weltstoffs bei Galilei. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie, 1902, Bd. XXVI.

[3]) Vgl. G. Reuschle, Kepler und die Astronomie. Frankfurt a. M. 1871. S. 10 ff.

[4]) Vgl. Brunos Verteidigungsrede. Sigwart, Kleine Schriften [2], Freiburg 1899, Bd. I, S. 100 f.

[5]) Vgl. E. Goldbeck, Keplers Lehre von der Gravitation. Halle 1896. Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben von Benno Erdmann, Heft VI.

[6]) Vgl. E. Dühring, Kritische Geschichte der allgemeinen Prinzipien der Mechanik [3], Leipzig 1887, S. 23 ff. und K. Laßwitz, Geschichte der Atomistik, Hamburg und Leipzig 1890, II, S. 23 ff.

[7]) Vgl. Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff. Bd. I, S. 228. Diese Ausgabe wird künftig ohne nähere Bezeichnung zitiert als I, 1 usw.

[8]) Oeuvres de Descartes, publ. par Adam et Tannery, Paris 1897 ff., I, p. 144.

[9]) Principia philosophiae Pars I, 51. Der deutsche Text nach der Übersetzung von Buchenau.

[10]) Princ. phil. II, 36. [11]) Princ. phil. II, 37—39.

[12]) Vgl. Laßwitz, a. a. O. II, S. 55 ff. und Abraham Hoffmann, Die Lehre von der Bildung des Universums bei Descartes in ihrer geschichtlichen Bedeutung, Arch. f. Gesch. d. Phil. Bd. XVII, 1904.

[13]) Princ. phil. III, 45. [14]) Princ. phil. III, 47. [15]) Ebenda. [16]) Princ. phil. III, 47. [17]) Princ. phil. III, 47. [18]) Princ. phil. III, 157. [19]) Princ. phil. III, 146.

[20]) Vgl. I. Newtons Mathematische Prinzipien der Naturlehre, übers. von Wolfers, Berlin 1872, S. 511. Zur Darstellung im ganzen vgl. Ferd. Rosenberger, Isaac Newton und seine physikalischen Prinzipien, Leipzig 1895.

[21]) a. a. O. S. 380. [22]) a. a. O. S. 381. [23]) I. Newtoni Opera omnia, Londini 1782, Bd. IV p. 242 f. [24]) Math. Prinz. S. 5. [25]) a. a. O. S. 388 f. [26]) Dühring a. a. O. S. 189. [27]) Math. Prinz. S. 510. [28]) a. a. S. S. 508 ff.

[29]) Zur Darstellung vgl. E. Cassirer, Leibniz' System, Berlin 1902. Die Zitate sind gegeben nach Leibnitii Opera philosophica, ed. J. E. Erdmann, Berolini 1840, und G. W. Leibniz' Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, übers. v. Buchenau mit Einleitungen von E. Cassirer, Leipzig 1904/6. 2 Bde.

[30]) Erdmann p. 186, Hauptschriften II, 390. [31]) Erdmann p. 702, Hauptschriften II, 461. [32]) Erdmann p. 124, Hauptschriften II, 259. Vgl. auch Erdmann p. 148. [33]) Hauptschriften II, 206. [34]) Erdmann p. 106. [35]) Erdmann p. 185 f., Hauptschriften II, 390. [36]) Erdmann p. 716, Hauptschriften II, 428.

[37]) Erdmann p. 777, Hauptschriften I, 212. Vgl. zur Darstellung: A. Görland, Der Gottesbegriff bei Leibniz, Gießen 1907.

[38]) Erdmann p. 506. Ich zitiere nach der Übersetzung von R. Habs (Reclam). Ebenda I, 167.

[39]) Vgl. Monadologie Nr. 46. Erdmann p. 708. [40]) Hauptschriften II, 510 f. [41]) Erdmann p. 561, Übersetzung I, 349. [42]) Erdmann p. 517, Übersetzung I, 204. [43]) Erdmann p. 506, Übersetzung I, 167. [44]) Erdmann p. 716, Hauptschriften II, 429 f. [45]) Erdmann p. 148, Leibniz, Kleinere philosophische Schriften übers. v. R. Habs (Reclam) S. 219. [46]) Erdmann p. 148, Kl. Sch. S. 221. [47]) Erdmann p. 148 f., Kl. Schr. S. 221 f. [48]) Erdmann p. 147, Kl. Schr. S. 218. [49]) Erdmann p. 149, Kl. Schr. S. 222. [50]) Erdmann p. 717, Hauptschriften II, 432. [51]) Erdmann p. 716, Hauptschriften II, 429. [52]) Monadologie Nr. 38, Erdmann p. 708. [53]) Erdmann p. 147, Kl. Schr. S. 215 f. [54]) Erdmann p. 181, Hauptschriften II, 58 f. [55]) Erdmann p. 559 f., Übersetzung I, S. 344 f. Vgl. auch Hauptschriften II, 506 ff. [56]) Erdmann p. 615, Übersetzung II, S. 129. [57]) Erdmann p. 490, Übersetzung I, S. 116. [58]) Erdmann p. 512 f., Übersetzung I, S. 189 f. [59]) Erdmann p. 510, Übersetzung I, S. 182. [60]) Erdmann p. 511, Übersetzung I, S. 184. [61]) Erdmann p. 568, Übersetzung I, S. 371 f. [62]) Erdmann p. 573, Übersetzung I, S. 389. [63]) Erdmann p. 535, Übersetzung I, 262. [64]) Erdmann p. 537, Übersetzung I, 268.

[65]) Vgl. Erdmann 717, Hauptschriften II, S. 432: Deshalb gehen alle Geister, seien es nun Menschen oder Genien, kraft der ewigen Vernunft und Wahrheit mit Gott eine Art Gemeinschaft ein und sind die Mitglieder des Gottesreiches, d. h. des allervollkommensten Staates, der von dem größten und besten Monarchen gebildet und regiert wird. In diesem gibt es kein Verbrechen ohne Bestrafung, keine guten Handlungen ohne entsprechende Belohnung und schließlich so viel Tugend und Glück als nur möglich; und das geschieht keineswegs durch eine Umwälzung der Natur, so daß das, was Gott den Seelen bestimmt, die Gesetze der Körper stören müßte, sondern gemäß der Ordnung der natürlichen Dinge selbst, kraft der Harmonie, die seit aller Zeit zwischen dem Reiche der Natur und dem der Gnade, zwischen Gott als Baumeister und Gott als Monarchen prästabiliert ist Die Natur führt somit selbst auf die Gnade hin, wie andrerseits die Gnade die Natur vervollkommnet, indem sie sich ihrer bedient.

[66]) Erdmann p. 150, Kl. Schr. S. 225 f. [67]) Erdmann p. 522, Übersetzung I, 221. [68]) Erdmann p. 718, Hauptschriften II, 434.

[69]) Shaftesbury, Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, Basil 1790, II, p. 336.

[70]) a. a. O. II, 349. [71]) a. a. O. I, 251. [72]) a. a. O. I, 256. [73]) a. a. O. II, 293. [74]) a. a. O. II, 56. [75]) a. a. O. II, 152. [76]) a. a. O. II, 296. [77]) a. a. O. II, 9. [78]) a. a. O. II, 74. [79]) a. a. O. II, 250 f. [80]) a. a. O. II, 110. [81]) a. a. O, II, 111 f. und II, 72. [82]) a. a. O. II, 78. [83]) a. a. O. II, 11 f. [84]) Vgl. a. a. O. II. 237: „All things in this world are united." [85]) a. a. O. II, 13. [86]) a. a. O. II, 237. [87]) a. a. O. II, 303 f. [88]) a. a. O. II, 264. [89]) a. a. O. II, 227. [90]) a. a. O. II, 228. [91]) Vgl. oben S. 146.

[92]) Pope, Essay on the man, Ep. I, v. 286. Kant las ihn in der Übersetzung von Brockes, Hamburg 1740.

[93]) a. a. O. v. 259 ff.

[94]) H. S. Reimarus, Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, Hamburg 1754, S. 224. Vgl. O. Lempp, Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts, Leipzig 1910, S. 156 ff.

[95]) So heißt es S. 377: „Die Welt ist um der Lebendigen willen, und darunter sind wir auch; die ganze Natur arbeitet mit zu unserer Erhaltung. Aber die Welt ist nicht für uns alleine, sie ist für alle mögliche Lebendigen aller Arten und Stufen." Vgl. auch S. 289.

[96]) a. a. O. S. 560 f. [97]) a. a. O. S.167.

[98]) a. a. O. S. 596. Vgl. auch S. 565: Es ist eine weise und gute Ordnung in der Natur, daß sich manche Tiere von andern nähren. Die Welt wird dadurch mit einer weit größeren Mannigfaltigkeit und Menge von Lebendigen und sodann mit allerhand Art von Lust und Vergnügen erfüllt; welches sie desto vollkommener macht.

[99]) Maupertuis, Oeuvres, Berlin 1753, Bd. I p. XXV.

[100]) a. a. O. I, 22. [101]) a. a. O. I, 41. [102]) a. a. O. I, 43.

[103]) Übersetzung der allgemeinen Welthistorie, die in Engeland durch eine Gesellschaft von Gelehrten ausgefertiget worden. Genau durchgesehen etc. von Siegmund Jacob Baumgarten, Halle 1744 ff., Bd. I, 59.

[104]) Buffon, Histoire naturelle générale et particulière, Paris 1749 ff. T. I, p. 9 ff. [105]) a. a. O. I, 28. [106]) a. a. O. I, 24 f. [107]) a. a. O. I, 29 f. [108]) a. a. O. I, 30. [109]) a. a. O. I, 308 f. [110]) a. a. O. I, 12. [111]) a. a. O. IV, 438 f. [112]) a. a. O. I, 69. [113]) a. a. O. I, 116. [114]) a. a. O. XIV, 312. [115]) a. a. O. IV, 33. [116]) a. a. O. IV, 70. [117]) a. a. O. IV, 73. [118]) I, 7 u. 10.

[119]) Voltaire, Oeuvres complètes, Gotha 1784—89, Bd. 31 p. 27: „Donnez-moi du mouvement et de la matière, et je vais faire un monde." Maupertuis spielt (a. a. O. I, p. 43) auch auf dies Wort an. Kant braucht es I, 229 f.

[120]) Die Anzeige findet sich im 1., 2., 3. Stück der „Freien Urteile" usw., das Zitat auf S. 14. Vgl. für die Darstellung G. Gerland, Immanuel Kant, seine geographischen und anthropologischen Arbeiten, Kantstudien, 1905, Bd. X, S. 446 ff.

[121]) Princ. phil. III, 47. [122]) I, 255 f. [123]) I, 221 f. [124]) I, 227. [125]) Ebenda. [126]) I, 364. [127]) I, 290. [128]) I, 329. [129]) II, 66. [130]) II, 72. [131]) II, 83. [132]) II, 87. [133]) II, 88. [134]) II, 91. [135]) II, 96/7. [136]) II, 100. [137]) Ebenda. [138]) Ebenda, vgl. auch II, 125 A. [139]) II, 103. [140]) II, 125. [141]) I, 17. [142]) I, 475. [143]) I, 486. [144]) I, 412. [145]) I, 414 ff. [146]) Buffon, a. a. O. I, 133. [147]) I, 261 f. [148]) I, 271 u. 277. [149]) I, 337. Ähnlich spricht sich Descartes aus: Princ. phil. III, 34. [150]) I, 230. [151]) I, 235. [152]) I, 234 f., vgl. II, 139. [153]) I, 230 u. 268. [154]) I, 339. [155]) II, 98 f. [156]) Maupertuis, a. a. O. I, 41. [157]) I, 263. [158]) I, 315. [159]) I, 314. [160]) I, 316. [161]) I, 314. [162]) I, 319. [163]) I, 354. [164]) II, 109. [165]) I, 333. [166]) I, 310. [167]) Vgl. Rudolf Reicke, Lose Blätter aus Kants Nachlaß, Königsberg 1889. 1. Heft. D. 32, 33. S. 293 ff. [168]) I, 319. [169]) I, 322.

Zu Kapitel II.

[1]) I, 186. [2]) I, 198. Vgl. zu diesem Aufsatz Montesquieu, Lettres persanes No. 113, 114. [3]) I, 199. [4]) I, 211 f. [5]) I, 317.

[6]) Vgl. Eulers Schrift: De perturbatione motus planetarum a resistentia aetheris orta. Opuscula Berolini 1746 und Theoria motus Lunae exhibens omnes eius inaequalitates, Petersburg 1753. — Die Aufzeichnungen Herders enthalten einige Sätze, die Kant wohl kaum so ausgesprochen hat.

[7]) Vgl. hierzu II, 127 ff.

[8]) Eine Weiterbildung zeigen Kants geologische Lehren, wie sie in der Schrift „Über die Vulkane im Monde" (1785) angedeutet sind. Er bekämpft hier die Ansicht, daß die Unebenheiten der Mondfläche vulkanischen Ursprungs seien, und begründet seine entgegengesetzte Annahme aus der Beobachtung der kreisförmigen Erhöhungen auf der Erde, von denen die einen sehr groß, die anderen im Verhältnis dazu sehr klein sind. Erstere führt er auf chaotische Ebullitionen, letztere auf vulkanische Eruptionen zurück. Bemerkenswert ist die entschiedene Hinneigung zum Neptunismus. Vgl. auch V, 427 f. Die Lehren, welche Rinks Ausgabe der physischen Geographie in § 79 entwickelt, lassen sich bei der bisher noch bestehenden Unsicherheit der Datierung nicht mit Sicherheit verwerten. Ein näheres Eingehen auf Kants Geologie muß ich mir hier versagen. Die Quellen zu ihr hat Kant selbst angegeben; II, 8. Eine ausführlichere Arbeit über diesen Gegenstand ist von E. Adickes, welcher mir nicht zugängliches Material benutzen konnte, zu erwarten. Zu vergleichen ist auch: G. Gerland, Immanuel Kant, seine geographischen und anthropologischen Arbeiten, Kantstudien Bd. X, 1905.

[9]) II, 443. [10]) II, 3 ff. [11]) Eine solche ist von E. Adickes zu erwarten.

[12]) Merkwürdig ist, daß Kant Büsching nicht genannt hat, dessen Erdbeschreibung 1754 erschien. Eine Vergleichung des Rink'schen Textes mit ihr zeigte, daß sie für den Erdteil Europa als Quelle diente.

[13]) II, 312 ff.

[14]) Vgl. hierzu: W. His, Die Theorien der geschlechtlichen Zeugung, Arch. für Anthropologie Bd. 4 u. 5. 1871/2 und Hans Heussler, Der Rationalismus des 17. Jahrhunderts in seinen Beziehungen zur Entwicklungslehre. Breslau 1885. Aus dem 18. Jahrhundert orientieren die unten genannten Werke von Haller und Bonnet; vgl. auch den Artikel „Génération" der Enzyklopädie.

[15]) Aristoteles de gen. an. III c, 11. [16]) Aristoteles a. a. O. II, 2. [17]) Aristoteles a. a. O. II, 20. 21.

[18]) T. Lucreti Cari de rerum natura, ed. A. Brieger, Lipsiae 1899, I, 1021 ff.; vgl. auch V, 188 ff., 419 ff. [19]) a. a. O. V, 795 ff. [20]) a. a. O. V, 831 f. [21]) a. a. O. V, 916 ff.

[22]) Descartes, Princ. phil. IV, 203. [23]) Descartes, Primae cogitationes circa generationem animalium, Oeuvres XI, p. 505 f. [24]) a. a. O. XI, 228. [25]) a. a. O. XI, 253.

[26]) Harvey, Exercitationes de generatione animalium Londini 1651. Praefatio. [27]) a. a. O. Exerc. 50. [28]) a. a. O. Exerc. 62. [29]) a. a O. Exerc. 45.

[30]) Redi a. a. O. p. 24 f.

[31]) Oskar Hertwig, Ältere und neuere Entwicklungstheorien, Berlin 1892, S. 7/8.

[32]) Swammerdam, Biblia naturae, Deutsche Übersetzung, Leipzig 1752. S. 16.

[33]) Malpighi, Dissertationes epistolicae duae, una de formatione pulli in ovo etc., London 1673, p. 2.

[34]) Leeuwenhoek, Opera omnia, Lugduni 1722, I, p. 66, 175.

[35]) Malebranche, De la recherche de la vérité, ed. Bouillier, Paris 1879. Bd. I, p. 53 f. [36]) a. a. O. I, 491.

[37]) Erdmann a. a. O. p. 476 „rien n'est plus capable que la préformation des plantes et des animaux, de confirmer mon système de l'harmonie préétablie entre l'âme et corps". (Theodizee.) Übers. I, S. 71.

[38]) Erdmann p. 714, Hauptschriften II, 424; vgl. Monadologie Nr. 64.

[39]) Erdmann p. 431, Hauptschriften II, 70 f. [40]) Monadologie Nr. 74. [41]) Erdmann p. 527, Übersetzung I, 238. [42]) Erdmann p. 180, Hauptschriften II, 56. [43]) Erdmann p. 618, Übersetzung II, 138.

[44]) Perrault, Oeuvres de physique et de méchanique 1727, Bd. II, p. 482.

[45]) Maupertuis, a. a. O. II, 78. [46]) Maupertuis, Système de la nature (zuerst erschienen 1751), § XIV. [47]) Ebenda § LXVI.

[48]) Buffon a. a. O. II, 8. [49]) a. a. O. II, 11. [50]) a. a. O. II, 20 ff., bes. pp. 34 und 37.

[51]) Needham, Nouvelles observations microscopiques avec des découvertes intéressantes sur la composition et la décomposition des corps organisés, Paris 1750, p. 216.

[52]) A. v. Haller, Sur la formation du coeur dans le poulet etc. Lausanne 1758. Dort heißt es auf S. 186: „Il me parait très probable que les parties essentielles du fétus se trouvent faites de tous temps; non pas à la vérité telles

qu'elles paraissent dans l'animal adulte: elles sont disposées de façon que des causes certaines et préparées, pressant les accroissements de quelques une de ces parties, empêchant celui des autres, changeant les situations, rendant visibles des organes autrefois diaphanes, donnant de la consistance à des fluides et à de la muscosité, forment à la fin un animal bien différant de l'embrion, et dans lequel il n'y a pourtant aucune partie qui n'ait existé essentiellement dans l'embrion.

[53]) Haller, Anfangsgründe der Physiologie des menschlichen Körpers, Berlin-Leipzig 1776, Bd. VIII, S. 253, 255, 257 f.

[54]) Charles Bonnet, Considérations sur les corps organisés, Paris 1762, 2 vol. Dort I, 174.

[55]) Bonnet, Contemplation de la nature, Amsterdam 1764, 2 Bde. Dort Préface p. XXV.

[56]) Caspar Friedrich Wolff, Theoria generationis übers. von P. Samassa. Leipzig 1896. (Ostwalds Klassiker der exakten Wissenschaften. Bd. 84/85.) Dort in der Erklärung des Plans §§ 1. 8. [57]) a. a. O. Erklärung des Plans § 2.

[58]) I, 230. Voltaire sagt a. a. O. Bd. 31 p. 64: „nous ne savons pas comment la terre produit un brin d'herbe." Vgl. auch die Absage an die Lehrer der mechanischen Erzeugung des Weltbaues: „Alle insgesamt trieben diese Ungereimtheit so weit, daß sie den Ursprung aller belebten Geschöpfe eben diesem blinden Zusammenlauf beimaßen und die Vernunft wirklich aus der Unvernunft herleiteten." I, 227.

[59]) I, 9. [60]) II, 106. [61]) II, 125.

[62]) II, 327 A: „Was in der Welt ein Principium des Lebens enthält, scheint immaterieller Natur zu sein. Denn alles Leben beruht auf dem inneren Vermögen, sich selbst nach Willkür zu bestimmen. Da hingegen das wesentliche Merkmal der Materie in der Erfüllung des Raumes durch eine notwendige Kraft besteht, die durch äußere Gegenwirkung beschränkt ist; daher der Zustand alles dessen, was materiell ist, äußerlich abhängend und gezwungen ist, diejenigen Naturen aber, die selbsttätig und aus ihrer innern Kraft wirksam den Grund des Lebens enthalten sollen, kurz diejenigen, deren eigene Willkür sich von selber zu bestimmen und zu verändern vermögend ist, schwerlich materieller Natur sein können."

[63]) II, 126. [64]) II, 114. [65]) II, 114 f. [66]) II, 115. [67]) Vgl. oben S. 78. [68]) Vgl. Caroli Linnaei Systema naturae 10. ed. 1740, p. 20 f. [69]) Vgl. Buffon a. a. O. Bd. III, 371 ff. Variétés dans l'espèce humaine. [70]) a. a. O. p. 528.

[71]) a. a. O. p. 529 f. Auch Maupertuis hat sich im zweiten Teil seiner Vénus physique mit dem Rassenproblem beschäftigt, ohne daß er zu brauchbaren Ergebnissen kommt. Er betrachtete es im Zusammenhang mit den Zeugungstheorien. Kant hat außerdem aus Reiseberichten geschöpft. Fast zu gleicher Zeit mit seiner Schrift erschien Blumenbachs Dissertation „De generis humani varietate nativa" 1775. In der 2. Aufl. vom Jahre 1781 gibt er (S. 49 ff.) eine historische Übersicht über die früheren Versuche einer Rasseneinteilung.

[72]) II, 429. Vgl. die Erläuterung zu der Stelle. [73]) II, 430. [74]) II, 429. [75]) II, 434. [76]) II, 435 f. [77]) II, 442. [78]) VIII, 62 f. [79]) VIII, 179. [80]) a. a. O. 173. [81]) a. a. O. 105 und 177. [82]) Vgl. hierzu Maupertuis, a. a. O. II, 97 ff., 105. Ablehnend äußert sich Kant II, 431.

[83]) Gemeint ist Reimarus' Schrift ,,Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe. Hamburg. 2. Aufl. 1762. Vgl. dort §§ 23. 24. 122. 123. Kants Beispiele sind meist übernommen.

[84]) II, 434 A, vgl. auch 443. [85]) VIII, 100 A. [86]) VIII, 161 f. [87]) VIII, 93. [88]) VIII, 95. [89]) VIII, 167. [90]) VIII, 167 f. [91]) VIII, 166.

[92]) VIII, 97. Vgl. Reicke a. a. O. I, S. 81, 138 f. Die Notwendigkeit zu Ideen seine Zuflucht zu nehmen wird hier begründet durch den Hinweis auf die unbegreifliche Beharrlichkeit der Gattungen und Arten bei so vielen auf sie einfließenden und ihre Entwicklung modifizierenden Ursachen.

[93]) V, 376. [94]) V, 410. [95]) Reicke a. a. O. I, S. 137. [96]) V, 418 ff.

[97]) Kant erwähnt Blumenbach (VIII, 180) als Kritiker Bonnets und gedenkt dabei seiner Verdienste um das Zeugungsproblem durch Einführung des Begriffes von einem bei den organischen Wesen vorhandenen Bildungstrieb. B. veröffentlichte 1781 eine kleine Schrift: ,,Über den Bildungstrieb" (Göttingen), 1789 erschien sie in erweiterter Fassung.

[98]) In der Schrift vom Jahre 1781 S. 12. [99]) In der Schrift vom Jahre 1789 S. 93. Die anderen Gesetze auf S. 98, 99, 100, 102. [100]) V, 421 ff. (§ 81.)

[101]) Vgl. W. Dilthey, Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts. Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften 1904, I u. IX.

[102]) Vgl. M. Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie, 2. Aufl. 1902 Bd. I.

[103]) I, 359. [104]) I, 355 A. [105]) I, 356 f. [106]) I, 356. [107]) II, 325 f. Natürlich hat Kant eine Abhängigkeit der seelischen Funktionen von den körperlichen nicht geleugnet; vgl. II, 270 f. [108]) X, 138. [109]) I, 212. [110]) II, 243 A. [111]) II, 9. [112]) Vgl. II, 243 A, VII, 313. [113]) Vgl. VIII, 17. [114]) Vgl. I, 360.

[115]) Vgl. B. Erdmann, Reflexionen Kants zur Anthropologie, Leipzig 1882, Refl. 680. ,,Die Disproportion zwischen unserer Naturanlage und deren Entwicklung in jedem *individuo* gibt Grund zum Glauben an Zukunft. Wir brauchen nicht Gott zuvor als gütig anzunehmen, sondern nur nach der Analogie in der Natur auch ohne Gott schließen, so wird hier immer eine Leitung auf höchste Weisheit angetroffen werden, und eine Theologie, die aus dem festen Vorsatz des Fortschrittes zur Vollkommenheit fließt. Die Refl. gehört nach einer Mitteilung von E. Adickes sicher den 80 ger Jahren, wahrscheinlich ihrem Anfang an.

[116]) I, 352. [117]) I, 356. [118]) I, 460. [119]) I, 367. [120]) B. Erdmann, a. a. O. S. 50 f.

[121]) Chr. A. Crusius, Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten, 2. Aufl. 1753. Vgl. über Crusius Adickes, Kantstudien, Kiel und Leipzig 1895, S. 42 ff.

[122]) I, 400. [123]) I, 403. Vgl. meine Dissertation „Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik bis zum Erscheinen der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ I. Berlin 1897. S. 13 ff. [124]) II, 110 f.

[125]) Der Anfang von § 726 bei Baumgarten lautet: „Arbitrii haec lex est: Ex liberis ratione exsecutionis, quod libet, appeto, quod libet, aversor. Hinc libertatis regula: Ex liberis ratione exsecutionis, quod libet, volo, quod libet, nolo.

[126]) I. Kants sämtliche Werke, her. von Hartenstein, Leipzig 1867/8. VIII, 624. Nach einer brieflichen Mitteilung von E. Adickes gehören diese Bemerkungen zum größten Teil der Mitte der 60 ger Jahre an. Zur Darstellung weise ich hin auf meine Dissertation, Kantstudien II, S. 298 ff., III, 42 ff. [127]) a. a. O. 624/5.

[128]) Mitgeteilt von B. Groethuysen in den Sitzungsberichten der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1906.

[129]) II, 227. [130]) VIII, 56. [131]) II, 255 f. [132]) I. Kants sämtliche Werke usw. VIII, 625. [133]) a. a. O. 623. [134]) a. a. O. 630. [135]) a. a. O. 613. [136]) a. a. O. 618 f. [137]) a. a. O. 629. [138]) a. a. O. 639. [139]) a. a. O. 623 f. [140]) a. a. O. 632. [141]) II, 308 ff.

[142]) Vgl. hierzu B. Erdmanns Einleitung zu den Reflexionen Kants zur Anthropologie S. 37 ff., und E. Arnoldt, Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung, Königsberg 1894, S. 283 ff.

[143]) X, 138 f. [144]) X, 225.

[145]) I. Kants Vorlesungen über die Metaphysik, Erfurt 1821. Über die Datierung dieser Vorlesungen sind meine Ausführungen in den „Kantstudien“ 1899. III, 56 ff, zu vergleichen.

[146]) a. a. O. S. 129 f. und III, 548. [147]) IV, 471.

[148]) Diese Anordnung nach Kants Anthropologie. Eine frühere Fassung gibt Refl. 647, welche nach einer Mitteilung von E. Adickes in die siebziger Jahre gehört.

Zu Kapitel III.

[1]) III, 177. [2]) III, 184. [3]) III, 250. [4]) III, 239. [5]) III, 251. [6]) III, 283. [7]) III, 460. [8]) III, 430. [9]) III, 433. [10]) III, 439. [11]) III, 248. [12]) III, 254, 246. [13]) III, 324. [14]) III, 247; vgl. 254. [15]) III, 310. [16]) III, 312. [17]) III, 363. [18]) III, 364. [19]) III, 363. [20]) III, 374.

[21]) Vgl. auch die Ausführungen auf III, 364/5, wo der Gegensatz der dritten Antinomie zu den vorhergehenden, mathematischen klar ausgedrückt wird, wenn es heißt, es komme bei ihm nicht auf die Größe der Reihe der Bedingungen an, sondern auf das dynamische Verhältnis der Bedingung zum Bedingten.

[22]) III, 365. [23]) III, 376. [24]) III, 370. [25]) III, 371. [26]) III, 375 f, [27]) III, 374 f. Vgl. auch V, 95. [28]) III, 376. [29]) Ebenda. [30]) Ebenda. [31]) III, 524. [32]) IV, 24. [33]) III, 249. [34]) III, 254. [35]) III, 524. [36]) III, 527, S. 549 wird die allgemeine Glückseligkeit der Hauptzweck genannt. [37]) III.

524. [38]) III, 525. [39]) Ebenda. [40]) III, 524. [41]) III, 526. [42]) III, 528 f. [43]) III, 520. [44]) III, 487, 427. [45]) III, 535. [46]) III, 529 f. [47]) IV, 453, 459, 461. [48]) V, 43. [49]) V, 107. [50]) V, 32 f. [51]) V, 113 f. [52]) V, 115. [53]) V, 119. [54]) V, 131. [55]) V, 102, vgl. VI, 280 A. [56]) V, 147 f. [57]) V, 129. [58]) V, 123 A. Vgl. oben S. 277 f. [59]) V, 170. Vgl. auch § 79. [60]) V, 183 f., [61]) V, 175 f. [62]) V, 196. [63]) V, 378 f.; vgl. auch 380 f. [64]) V, 378. [65]) V. 379, 383. [66]) V, 398. [67]) V, 400 f., vgl. auch 410, 416. [68]) V, 377. [69]) V, 412. [70]) V, 426 f. [71]) V, 431 ff. [72]) V, 434. [73]) V, 444. [74]) V, 447. [75]) V, 444 f. [76]) V, 445 f. [77]) V, 448. [78]) V, 450. [79]) V, 455. [80]) V, 456. [81]) V, 458.

Zu Kapitel IV.

[1]) Tractatus theologico-politicus Cap. VII, 7.

[2]) Vgl. Dilthey, Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt. Deutsche Rundschau, Jahrgang 1901.

[3]) Bolingbrokes Briefe erschienen zuerst 1738 und in französischer Übersetzung 1752. Ich zitiere nach der in Basel erschienenen Ausgabe vom Jahre 1788. Dort S. 35 f.

[4]) Lettre 98. [5]) Lettre 84.

[6]) Considérations etc. Chap. 9. [7]) a. a. O. Chap. 18. [8]) a. a. O. Chap. 22. [9]) a. a. O. Chap. 18. [10]) a. a. O. Chap. 8. [11]) De l'esprit des lois, livre 19, chap. 4. [12]) a. a. O. 10, 3. [13]) a. a. O. 5, 7. [14]) a. a. O. 17, 3. [15]) a. a. O. 19, 4. [16]) a. a. O. 20, 1. [17]) a. a. O. 3, 1. [18]) a. a. O. 8, 10. 11. [19]) Dilthey, a. a. O. S. 352.

[20]) v. Wegele, Geschichte der deutschen Historiographie seit dem Auftreten des Humanismus, München und Leipzig, 1865, S. 779.

[21]) Wertvolles Material bietet Paul Sakmann in seinem Aufsatz: Die Probleme der historischen Methodik und der Geschichtsphilosophie bei Voltaire. Historische Zeitschrift Bd. 97, 1906.

[22]) Voltaire, a. a. O. Bd. 41, p. 54 (Dictionnaire philosophique, Art. Histoire, sect. III.).

[23]) a. a. O. Bd. 28, 256 f. [24]) a. a. O. Bd. 19, 392. [25]) a. a. O. p. 207. [26]) a. a. O. p. 367 f. [27]) a. a. O. Bd. 17, 357 f. [28]) a. a. O. Bd. 16, 286. [29]) a. a. O. Bd. 18, 289. [30]) a. a. O. 313. [31]) a. a. O. Bd. 19, 139. [32]) a. a. O. Bd. 17, 384.

[33]) a. a. O. Bd. 18, 388. Vgl. z. B. Bd. 19, p. 49: „On vit après la mort de Henri IV combien la puissance, la considération, les moeurs, l'esprit d'une nation dépendent souvent d'un seul homme.

[34]) a. a. O. Bd. 19, 371. Vgl. auch Bd. 16 p. 380: L'opinion gouverne le monde.

[35]) a. a. O. Bd. 18, 152. [36]) a. a. O. Bd. 16, 249. [37]) a. a. O. p. 247. [38]) a. a. O. Bd. 19, 358. [39]) a. a. O. Bd. 16, 448. [40]) a. a. O. Bd. 19, 293.

[41]) a. a. O. p. 355. [42]) a. a. O. Bd. 17, 472. [43]) a. a. O. Bd. 19, 402. [44]) a. a. O. Bd. 18, 98. [45]) a. a. O. Bd. 28, 179 f.

[46]) Besonders charakteristisch für diese Stimmung sind die Schlußworte der „Natural History of religion": „The whole is a riddle, an aenigma, an inexplicable mystery. Doubt, uncertainty, suspense of judgement appear the only result of our most accurate scrutiny, concerning this subject. But such is the frailty of human reason, and such the irresistible contagion of opinion, that even this deliberate doubt could scarcely be upheld; did we not enlarge our view, and opposing one species of superstition to another, set them a quarrelling; while we ourselves, during their fury and contention, happily make our escape into the calm, though obscure regions of philosophy. Vgl. Hume, Essays Moral, Political, and Literary, ed. Green and Grose, London 1898, vol. II, 363.

[47]) a. a. O. II, 390. [48]) a. a. O. I, 238. [49]) a. a. O. I, 93.

[50]) Zitiert nach der Übersetzung von Raoul Richter (Phil. Bibl. Bd. 35), S. 99 f. Vgl. auch die Einleitung zum Treatise of Human Nature: „'Tis evident, that all the sciences have a relation, greater or less, to human nature; and that however wide any of them may seem to run from it, they still return back by one passage or another." Ausg. Green u. Grose 1898 I, 306.

[51]) Essays usw. I, 382. [52]) a. a. O. I, 246. [53]) a. a. O. I, 249. [54]) a. a. O. I, 110. [55]) a. a. O. I, 325. [56]) a. a. O. I, 293. [57]) a. a. O. I, 301. [58]) a. a. O. I, 302. [59]) Hume, Geschichte von England, übers. 1767 ff., Bd. IV, 321. [60]) a. a. O. III, 18. [61]) Essays I, 111. [62]) Geschichte usw. II, 404. [63]) Essays I, 175. [64]) a. a. O. I, 176 f. [65]) a. a. O. I, 177. [66]) a. a. O. I, 181. [67]) a. a. O. I, 184 f. [68]) a. a. O. I, 195.

[69]) W. Robertson, Geschichte der Regierung Kaiser Karls V, übers. 2. Aufl. Braunschweig 1778/9. Dort S. 34.

[70]) a. a. O. S. 11. [71]) a. a. O. S. 32. [72]) a. a. O. S. 27. [73]) a. a. O. S. 174. [74]) a. a. O. S. 32.

[75]) Zitiert nach der deutschen Übersetzung vom Jahre 1768; dort S. 6 f.

[76]) a. a. O. S. 187.

[77]) Christian Wolff, Philosophia rationalis sive Logica, editio altera emendatior, Francoforti et Lipsiae, 1732, § 17. [78]) a. a. O. § 3. [79]) a. a. O. § 23. [80]) a. a. O. § 743. [81]) a. a. O. § 745. [82]) a. a. O. §§ 746—749. [83]) a. a. O. § 753. [84]) a. a. O. § 755. [85]) Ebenda. [86]) a. a. O. § 757. [87]) a. a. O. § 759. [88]) a. a. O. § 760. [89]) a. a. O. § 778. [90]) a. a. O. § 779. [91]) a. a. O. § 780. [92]) a. a. O. § 782. [93]) a. a. O. § 783.

[94]) Wolff, Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes. Neue Auflage. Halle 1754. S. 178. Es seien hier noch folgende Sätze zitiert: „Die Historie muß solchergestalt geschrieben sein, daß, wenn der Menschen ihre Taten gegen ihren Zustand gehalten werden, man daraus die Regeln der göttlichen Regierung erlernen kann, dadurch wir von den Vollkommenheiten des maiestätischen Gottes immer je mehr und mehr überführet und solchergestalt unser Wille in solchen Handlungen gelenket wird, die sowohl den göttlichen Vollkommenheiten, als unserer eigenen Natur anständig sind....

Auch muß man von dem Verhalten anderer die Regeln der Klugheit abmerken können, dadurch wir das gemeine Beste und unsere eigene Wohlfahrt befördern können." (S. 179.)

[95]) a. a. O. S. 177.

[96]) Christian August Crusius, Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis. 2. Aufl. Leipzig 1762. § 605 ff.

[97]) Ich zitiere nach der Ausgabe vom Jahre 1752 (Halle). Dort § 18.

[98]) a. a. O. § 20. [99]) a. a. O. § 432.

[100]) Vgl. B.s Vorrede zur Übersetzung der allgemeinen Welthistorie, Halle 1744.

[101]) J. Chr. Gatterer, Allgemeine historische Bibliothek Halle 1767 f. I, S. 85.

[102]) G. Abriß der Universalhistorie. 2. Aufl. Göttingen 1773. S. 3.

[103]) A. L. Schlözer, Vorstellung seiner Universalhistorie, Göttingen und Gotha 1772. § 9 f. [104]) a. a. O. § 1. [105]) a. a. O. § 15.

[106]) Isaac Iselin, Über die Geschichte der Menschheit, Neue und verbess. Auflage. Basel 1770. 2 Bde. Dort I, 87. — Ein angebliches Wort Herders sei hier zitiert aus K. A. Böttiger, Literarische Zustände und Zeitgenossen, Leipzig 1838, 1. Bändchen S. 130 vom 12. Dez. 1799: „Eigentlich folgen wir so aufeinander: Iselin, ich und Kant.... Ich habe von ihm nichts geborgt, sondern er ist, wie sein Name sagt, das letzte höchste Pünktchen."

[107]) a. a. O. II, 427 f. [108]) a. a. O. I, 163. [109]) a. a. O. I, 328. [110]) a.a.O. I, 74. [111]) a. a. O. I, 53. [112]) a. a. O. I, 326. [113]) a. a. O. I, 351. [114]) a.a.O. I, 368. [115]) a. a. O. II, 35. [116]) a. a. O. II, 140. [117]) a. a. O. II, 189. [118]) a. a. O. II, 231. [119]) a. a. O. II, 245. [120]) a. a. O. II, 351. [121]) a. a. O. II, 429. [122]) a. a. O. II, 354. [123]) a. a. O. II, 417. [124]) a. a. O. II, 424 u. 427.

[125]) Johann Nicolaus Tetens, Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. Leipzig 1777. Bd. II, 370. [126]) Ebenda.

[127]) a. a. O. II, 600. Zur pragmatischen Tendenz vgl. II, 370, 662.

[128]) a. a. O. I, 740 f.: Der Mensch ist unter allen empfindenden Mitgeschöpfen auf der Erde das meist perfektible Wesen, dasjenige, was bei seiner Geburt am wenigsten von dem ist, was es werden kann, und die größte Auswickelung annimmt. Es ist das vielseitigste, das beugsamste Wesen; das am mannigfaltigsten modifizieret werden kann, seinem ausgedehnten Wirkungskreis, zu dem es bestimmt ist, gemäß.

[129]) a. a. O. II, 708. [130]) a. a. O. II, 782. [131]) a. a. O. II, 818 u. 834.

[132]) Vgl. R. Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. Stuttgart 1890.

[133]) Voltaire, a. a. O. Bd. XVII, 359.

[134]) Vgl. Lanson, histoire de la littérature française, 9. éd. Paris 1906 p. 776 f.: „Rousseau est Genevois, d'une famille française établie depuis cent cinquante ans dans la ville. Ainsi il a échappé à l'éducation française, aux conventions mondaines, aux règles littéraires, qui falsifient chez nous les

tempéraments dès l'enfance; il y a échappé non en lui seulement, mais en ses ascendants: le fond français qu'ils lui ont transmis, c'est celui qui n'avait pas été travaillé encore par la culture classique. Il sera donc libre absolument de tous les préjugés que notre XVIIe siècle était apte à créer.

[135]) Zitiert aus Hettner, Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts. 5. Aufl. Braunschweig 1894, II, S. 449.

[136]) Oeuvres de J. J. Rousseau, Neuchâtel 1775, I, p. 5, 8. [137]) a. a. O. II, 17 f. [138]) a. a. O. I, 23, 22. [139]) a. a. O. I, 10. [140]) a. a. O. I, 30. [141]) a. a. O. I, 42. [142]) a. a. O. I, 37. [143]) a. a. O. II, 4 f. [144]) a. a. O. I, 12 f. [145]) a. a. O. II, 19. [146]) a. a. O. II, 7 f. [147]) a. a. O. VII, 53. [148]) a. a. O. VII, 7. [149]) a. a. O. VII, 72. [150]) a. a. O. VII, 107. [151]) a. a. O. II, 39. [152]) a. a. O. II, 64. [153]) a. a. O. II, 69. [154]) a. a. O. II, 74 f. [155]) a. a. O. VIII, 460. [156]) a. a. O. II, 164. [157]) a. a. O. II, 171. [158]) a. a. O. II, 179. [159]) a. a. O. II, 300. [160]) a. a. O. II, 200. [161]) a. a. O. II, 208. [162]) a. a. O. II, 373. [163]) a. a. O. VII, 329. [164]) a. a. O. VIII, 51. [165]) Vgl. VII, 121. [166]) II, 306 f. Ähnlich wird der Umfang der Geschichte angegeben in VII, 28 und VIII, 162. [167]) III, 550. [168]) IV, 468. [169]) IV, 470. [170]) VI, 144; VII, 83; VIII, 41. [171]) VIII, 141. [172]) V, 469. [173]) VIII, 29. [174]) VIII, 30 f. [175]) Reflexionen usw. Nr. 681. Die im Text verwerteten Reflexionen stammen nach einer Mitteilung von E. Adickes aus den 70ger Jahren. [176]) Lose Blätter usw. II, 315. [177]) VIII, 29. Vgl. III, 428. [178]) VIII, 30. [179]) VIII, 25. [180]) VIII, 22. [181]) IV, 395. Vgl. auch V, 61 f. [182]) VIII, 18 f. [183]) VIII, 21 f. [184]) VIII, 25.

[185]) VIII, 28 f. Wie fest Kant an dem Ideal der Aufklärung auch noch in späterer Zeit hielt, geht aus einer gelegentlichen Bemerkung in der „Religion i. d. Gr. d. bl. V." hervor. Vgl. VI, 57.

[186]) VIII, 21 u. 26. [187]) VIII, 53. [188]) V, 123 A. [189]) VIII, 20. [190]) VIII, 56. [191]) VIII, 64 f. [192]) VIII, 65. [193]) Vgl. X, 146 ff. und 150 ff. [194]) VIII, 109 f. [195]) a. a. O. 109. [196]) a. a. O. 113. [197]) a. a. O. 114 f. [198]) a. a. O. 115 ff. [199]) a. a. O. 123.

[200]) Medicus hat in seiner Schrift: Kants Philosophie der Geschichte, Kantstudien Bd. VII, 1902, S. 185 ff. in diesem Aufsatz eine Änderung der Kantischen Geschichtsphilosophie erkennen können zu geglaubt und will ihm für diese eine Bedeutung zuschreiben, wie sie die Dissertation aus dem Jahre 1770 für die Erkenntnistheorie besitzt. Er knüpft an die Formel Kants von der „Geschichte der Freiheit" an und behauptet, daß Freiheit hier im Sinne von „praktischer Freiheit, Selbstgesetzgebung, Autonomie" verstanden werden müsse. Die Tatsache, daß der Mensch im Gebrauche seiner Vernunft sich „dunkel" als Zweck der Natur begreift, wird dahin interpretiert, „daß die Natur Sinn und Zweck gewinnt, wenn der Mensch sie zum Schauplatz seiner Taten der Freiheit macht und das Reich der Vernunft, die intelligible Welt, zu gründen unternimmt". Daraus wird dann ein Gegensatz zwischen diesem Aufsatz und der „Idee" usw. konstruiert, und der neue Standpunkt wird auf die in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" gewonnenen Einsichten zurückgeführt. Kants Begriff

von der Freiheit soll in der „Kritik der reinen Vernunft" ein vorwiegend ontologischer gewesen, inzwischen aber „rein teleologisch" geworden sein. Daß dies nicht zutrifft, ergibt sich wohl aus meiner Darstellung des Freiheitsbegriffes, wie ihn das kritische Hauptwerk entwickelt, zur Genüge. Medicus selbst muß die einschränkende Bemerkung machen, „daß der rein teleologisch gefaßte Begriff auch schon vorher (d. i. vor der „Grundlegung") hin und wieder auftaucht". Daß Kant die Ansicht von der besonderen Stellung des Menschen zur Natur nicht erst zu gewinnen brauchte, hat ebenfalls meine Darstellung an mehr als einer Stelle nachgewiesen. Die Ansicht stand fest, die Formulierung änderte sich und fand ohne Zweifel durch die Ethik erst ihren prägnantesten Ausdruck. Dann aber ist die Auffassung, welche Medicus von dem Begriffe der Freiheit, wie er in unserem Aufsatze vorkommt, hat, eine irrige. Die Freiheit, von der hier gesprochen wird, ist die praktische Freiheit, aber nicht die reine praktische Freiheit. (Vgl. oben den Gegensatz von praktischer und transzendentaler Freiheit S. 166 f.) Der Mensch steht, nachdem er vom Instinkt frei geworden, unter der Leitung der Vernunft, welche ihm Mittel angibt, wodurch er seine auf das praktische Leben gerichteten Ziele erreichen kann. Dem entspricht auch durchaus das von Kant gewählte Beispiel, wonach der Mensch den Pelz des Schafes für sich in Anspruch nimmt. Diese Freiheit kann dem Menschen schädlich sein, und deshalb kann die Frage entstehen, ob er durch Vernunft verloren oder gewonnen habe. Eine solche Frage hat im Hinblick auf die intelligible Freiheit schlechterdings keinen Sinn. Eine solche Vernunft und eine solche Freiheit kennt übrigens die „Idee" bereits. Es heißt dort von der Natur: „Da sie dem Menschen Vernunft und darauf sich gründende Freiheit des Willens gab, so war das schon eine klare Anzeige ihrer Absicht (!) in Ansehung seiner Ausstattung." Analog wird dann unter dem, was der Mensch sich schafft, die Bedeckung genannt und endlich auch die Gutartigkeit seines Willens (vgl. oben S. 272). — Schließlich ist die von Medicus ausgesprochene Ansicht auch aus äußeren Gründen unmöglich. Einige Daten sollen dies beweisen. Wir wissen, daß Kant am 16. August 1783 schon den Plan einer moralphilosophischen Schrift gefaßt hatte und daß das Manuskript zur Grundlegung „20 Tage vor Michael 1784 schon in Halle war". Bereits am 10. August 1784 hat sein Amanuensis Jachmann „an dem Prodromo der Metaphysik der Sitten" gearbeitet, d. h. wohl: eine Abschrift für die letzte Durchsicht und Drucklegung gemacht. Die Daten über die „Idee" sind folgende: Am 11. Februar 1784 erschien die erwähnte Zeitungsnotiz (vgl. oben S. 269) und im Novemberheft der Berliner Monatsschrift Kants Aufsatz. Daraus geht hervor, daß die „Grundlegung" ihren Hauptgedanken nach abgeschlossen war, als die „Idee" geschrieben wurde, ja eine gewisse Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß die kleinere Schrift erst abgefaßt wurde, nachdem die größere vollendet war. Biester wird sich gewiß beeilt haben, die erste Schrift, die ihm Kant für seine Zeitschrift gab, bald zu drucken. Damit sind alle Vermutungen hinfällig, die man an das Erscheinen der „Grundlegung" nach dem der „Idee" knüpfen könnte.

[201]) V, 431. [202]) V, 435. [203]) VIII, 22.

[204]) V, 433. Vgl. damit VIII, 21: „Dank sei der Natur für die Unvertragsamkeit, für die mißgünstig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben oder auch zum Herrschen! Ohne sie würden alle vortrefflichen Naturanlagen in der Menschheit ewig unentwickelt schlummern. Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist: sie will Zwietracht."

[205]) VIII, 263 f. [206]) VIII, 307. [207]) VIII, 308 ff. [208]) VIII, 310. [209]) VIII, 311 ff. [210]) VIII, 331. [211]) VIII, 333 A. [212]) VIII, 337. [213]) VIII, 360 ff. [214]) VIII, 363. [215]) VIII, 365. [216]) VIII, 368. [217]) VIII, 372. [218]) VIII, 379. [219]) VIII, 386. [220]) VII, 79. [221]) VII, 84. [222]) VII, 85. [223]) VII, 88. [224]) VII, 91 f. [225]) VII, 89. [226]) Vgl. z. B. VII, 93 f. [227]) VII, 310 f. [228]) VII, 306. [229]) VII, 274. [230]) VII, 323. [231]) VII, 324 f. [232]) VII, 328.

Zu Kapitel V.

[1]) Vgl. Lechler, Geschichte des englischen Deismus, 1841, und Dilthey, Archiv für Geschichte der Philosophie, 1890, III, S. 431 ff.

[2]) Leibniz behandelt dies Thema in der der Theodizee vorangeschickten „Abhandlung über die Übereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft". Ich zitiere nach der bei Reclam erschienenen Übersetzung von R. Habs.

[3]) a. a. O. I, S. 82. [4]) a. a. O. I, S. 106 ff. [5]) a. a. O. I, S. 131.

[6]) a. a. O. I, S. 135 f. Hier wird das Nichtverstehen der Mysterien auch als eine Schuld des Menschen ausgelegt: „Was in uns den Mysterien widerstreitet, ist nicht die Vernunft, nicht das natürliche Licht: d. h. die Verknüpfung der Wahrheiten, sondern die Verderbheit, der Irrtum oder das Vorurteil, die Finsternis."

[7]) Vgl. Christian Wolff, Theologia naturalis, Francoforti et Lipsiae 1736/7, 2 Bde.

[8]) Alexandri Gottlieb Baumgarten Metaphysica. Ed. V. Halae 1763. Diese Auflage legte Kant seinen Vorlesungen zugrunde.

[9]) Crusius, a. a. O. § 375 ff. (2. Aufl. 1753). [10]) V, 476. [11]) a. a. O. im Vorbericht.

[12]) Vgl. hierzu: B. Erdmann, Martin Knutzen und seine Zeit, Leipzig 1876, und Georg Hollmann, Prolegomena zur Genesis der Religionsphilosophie Kants, Altpreußische Monatsschrift, 1899, Bd. 36, S. 1—73.

[13]) Vgl. F. Th. Rink, Ansichten aus Kants Leben, 1805, S. 13 ff.

[14]) II, 42. [15]) Vgl. II, 493. [16]) a. a. O. II, 296 f. [17]) Metaphysica § 796 ff.

[18]) Vgl. Kants sämtliche Werke ed. Hartenstein usw. VIII, 615, 616, 637.

[19]) Immanuel Kants Vorlesungen über die Metaphysik. Zum Drucke befördert von dem Herausgeber der Kantischen Vorlesungen über die philosophische Religionslehre, Erfurt 1821. Zur Datierung ist zu vergleichen: Max

Heinze, Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern, Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, 1894, Bd. XIV, S. 502 ff., und P. Menzer, Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik, Kantstudien, 1899, III, S. 56 ff., bes. S. 65.

[20]) Vgl. a. a. O. S. 268 ff.: Einteilung der Theologie. [21]) a. a. O. S. 325. [22]) a. a. O. S. 295 f. [23]) a. a. O. S. 335/6. Vgl. dazu II, 29 f. [24]) a. a. O. S. 336. [25]) a. a. O. S. 337. [26]) a. a. O. S. 339. [27]) III, 420 ff. [28]) III, 528 f.

[29]) III, 523. Es ist nicht ohne Interesse damit zu vergleichen, was die metaphysischen Vorlesungen über den moraltheologischen Beweis bringen. Er wird hier indirekt gegeben, er ist „hergenommen aus der notwendigen Voraussetzung des praktischen Gebrauchs der Vernunft und führt nicht nur ad absurdum pragmaticum nach der Regel der Klugheit, sondern auch ad absurdum morale nach der Regel der Sittlichkeit. Nehme ich keinen Gott an, so habe ich im ersten Falle nach Grundsätzen gehandelt wie ein Narr und im zweiten Falle nach Grundsätzen gehandelt wie ein Schelm. Nimmst du die moralischen Gesetze an, und handelst rechtschaffen, so hängst du einer Vorschrift nach, die dir keine Glückseligkeit erwerben kann, und die Tugend ist eine Chimäre; also verfällst du in ein absurdum pragmaticum und handelst als ein Tor. Sagst du: Wohlan ich nehme keine moralichen Gesetze an, ich will hier mein Glück suchen, so gut ich immer kann, und wenn ich nur hier in dieser Welt durchkomme, so habe ich weiter nichts zu fürchten, alsdann handelst du als ein Bösewicht und verfällst in ein absurdum morale. — Demnach dringt der moralische Beweis in die innerste Quelle der Tätigkeit und ist in Ansehung des Praktischen der vollkommenste und vortrefflichste. Gott wird hier ein Gegenstand des Glaubens und keiner kann ihm solchen entreißen. Alle spekulativen Einwürfe fruchten hier nichts, denn ich bin fest davon überzeugt. Ob man gleich nicht beweisen kann, daß ein strafender oder belohnender Gott sei, so kann doch auch keiner das Gegenteil davon beweisen." (S. 293 f.)

[30]) V, 122. Vgl. hierzu: Schweitzer, Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Freiburg i. B. 1899. Der scharfsinnige Verfasser hat leider die Bedeutung seiner Ergebnisse durch eine oft an ein einzelnes Wort sich heftende allzu kühne Interpretation und große Weitschweifigkeit selbst beeinträchtigt.

[31]) Die Datierung dieser Vorlesungen ist dadurch gegeben, daß Kant in ihnen sich ausführlich mit Humes 1781 in deutscher Übersetzung erschienenen „Dialogen über die natürliche Religion" auseinandersetzt. Vgl. Arnoldt, a. a. O. S. 591 ff. und S. 601 ff. Die außer der Pölitz'schen Publikation vorhandenen Nachschriften werden in der akademischen Kantausgabe behandelt werden. Dort wird auch die Datierungsfrage eine eingehendere Würdigung erfahren.

[32]) a. a. O. S. 201. [33]) a. a. O. S. 202. [34]) a. a. O. S. 203. [35]) a. a. O. S. 205. [36]) a. a. O. S. 206.

[37]) Hier ist auf die wertvolle Arbeit von Troeltsch: „Das Historische in Kants Religionsphilosophie" hinzuweisen (Kantstudien 1904, IX, S. 21—154). Doch kann ich seinem Grundgedanken, daß die „Religion" usw. ein Kompromiß

oder ein Koalitionsversuch sei, nicht ohne Einschränkung zustimmen (vgl. a. a. O. S. 62 f.).

[38]) Zitiert aus Dilthey: „Zwei ungedruckte Vorreden“ usw. a. a. O. S. 444 f.

[39]) VII, 6 A. [40]) VI, 109 ff. [41]) VI, 113. [42]) VII, 64. [43]) VI, 114. [44]) VI, 113. [45]) VII, 63. [46]) Reicke, a. a. O. III, S. 64 f. [47]) VI, 109, 182, 155, 163. [48]) VI, 110. [49]) VII, 38 ff. [50]) VI, 5 f. [51]) VI, 9. [52]) Vgl. Dilthey, a. a. O. S. 437. [53]) VI, 20. [54]) VI, 32. [55]) VI, 21 f. [56]) VI, 26 ff. [57]) Reicke, a. a. O. II, S. 9. [58]) VI, 32 ff. [59]) VI, 43. [60]) VI, 78. [61]) VI, 66. [62]) VI, 71 ff. [63]) VI, 63. [64]) VI, 64 A. [65]) VI, 94. [66]) VI, 97. [67]) VI, 99. [68]) VI, 100. [69]) VI, 109. [70]) VI, 116. [71]) VI, 118. [72]) VI, 121. [73]) VI, 122. [74]) VI, 124 ff. [75]) VI, 132. [76]) VI, 134. [77]) VI, 98. [78]) VI, 122.

Zu Kapitel VI.

[1]) Vgl. O. Gierke, Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien, 2. A., Breslau 1902.

[2]) Hugo Grotius, De iure belli ac pacis, Prolegomena.

[3]) VI, 219. [4]) VI, 231. [5]) VI, 249. [6]) VI, 231. [7]) VI, 237. [8]) VI, 251 f. [9]) VI, 246. [10]) VI, 251. [11]) VI, 255. [12]) VI, 307. [13]) VI, 315. [14]) VI, 338. [15]) VI, 340. [16]) VI, 311. [17]) VI, 352. [18]) Gierke, a. a. O. S. 304.

Zu Kapitel VII.

[1]) VII, 28. [2]) VII, 32 f. Vgl. Reicke, a. a. O. I, 257. [3]) IV, 255. [4]) IV, 366. [5]) IV, 380 f. [6]) Sämtliche Werke ed. Hartenstein, VIII, 519 ff. [7]) XII, 36. [8]) VIII, 110. [9]) Reicke, a. a. O. III, 66.

[10]) Ein ungedrucktes Werk von Kant aus seinen letzten Lebensjahren, herausg. von R. Reicke. Altpreußische Monatsschrift, 1884, Bd. XXI, S. 370 A. Zur Darstellung vgl. Albrecht Krause, Die letzten Gedanken I. Kants, Hamburg 1902, und F. Heman, I. Kants philosophisches Vermächtnis, Kantstudien 1904, Bd. IX, S. 155—195.

[11]) a. a. O. S. 364. [12]) a. a. O. S. 325. [13]) a. a. O. S. 320. [14]) a. a. O. S. 319. [15]) a. a. O. S. 332. [16]) a. a. O. S. 333, vgl. auch S. 349.

Zu Kapitel VIII.

[1]) III, 109. [2]) III, 111. [3]) III, 100. Vgl. Brief an Kosmann vom September 1789 (XI, 79 f.). [4]) III, 84. [5]) IV, 85. [6]) III, 83 f. [7]) Kants sämtliche Werke usw. ed. Hartenstein VI, 492. [8]) III, 46. [9]) V, 91. [10]) V, 176 ff. [11]) VIII, 249 f. Vgl. auch III, 116. [12]) III, 56, 68. [13]) III, 65. [14]) III, 78. [15]) III, 139. [16]) III, 211. [17]) IV, 362. [18]) IV, 397. [19]) V, 238 und 296. [20]) III, 43. [21]) III, 234 und II, 291.

[22]) III, 50. Aus der reichen Literatur erwähne ich hier nur die bekannten Werke von Cohen und Riehl und verweise im übrigen auf Vaihingers Kommentar (bes. II, S. 89—101).

[23]) III, 27. [24]) VIII, 221/2. [25]) III, 128 f. [26]) Reicke, a. a. O. II, 153 u. 155. [27]) VII, 327 A.

Register.

Das Register nennt nur die wichtigeren Namen an den wichtigeren Stellen, es erstreckt sich nicht auf die Anmerkungen.

Druckversehen.

S. 47 Z. 12 lies „intérieur“ statt „être“.
S. 294 Z. 12 lies „moralischer Politiker“ statt „politischer Moralist“.





